

桃の民俗誌：そのシンボリズム（その三）

著者	王 秀文
雑誌名	日本研究：国際日本文化研究センター紀要
巻	20
ページ	125-171
発行年	2000-02-29
その他の言語のタイトル	The Folk Custom Chronicle of Peach (Part III) : Part of Its Tradition : the Vitality of Peach
URL	http://doi.org/10.15055/00000724

桃の民俗誌

——そのシンボリズム（その三）——

1 桃の神秘力

黄泉国の神話

前章において、愛情や結婚の表現、生育、多産、不老長寿をめぐっての桃の象徴——桃の生命力について述べてきたが、それはあくまでも桃の花や葉や実を形態的に感じ、類感呪術的な心情を基礎にして展開された民間信仰である。このような信仰の背景にあるものが生に対する賛美であり、人類の構成員の増加すなわちその発展や強化に対する期待でもあろう。このようなプラスの価値である生や発展とは反対に、マイナスの価値である死や災厄に対しても古代人が生を防御する精神的な理論を考え出すわけであるが、これは民間信仰としていろいろの悪霊駆逐や撲滅などの呪力を、このような強力な生命力をもっている桃にももたせ、桃の霊異の世界をさらに展開

させていく。

桃の霊異性を端的かつ具体的に表しているものには、日本の古典記紀に見える黄泉国よみくにの神話がある。『古事記』のそれについては、『桃の植物文化誌』のへ1・桃の歴史⁽¹⁾の中で植物学の角度から少し触れてはいたが、ここであらためて、その上巻に載せてある伊耶那岐命いざなのみことの黄泉国訪問における桃のくだりを記して、桃の呪力ないし霊力を考えてみることにしたい。

黄泉国の神話は、すなわち女神の伊耶那美命いざなのみことが火の神火之夜芸速男神ひのやぎはやを生んだため、その陰部を焼かれて亡くなったのだが、男神の伊耶那岐命は亡くなった伊耶那美命に会おうと思って、黄泉国にそのあとを追って行った。そこで、見てはならないという女神の身体に蛆がわき集まっているのを目にし、そしてその頭には恐ろしい大雷おおいかつちがあり、胸には火雷ほのかずちがあり、腹には黒雷くろいかずちがあり、陰部には

王 秀 文

析雷^{さいいかずち}があり、左の手には若雷^{わかいがずち}があり、右の手には土雷^{つちいかずち}があり、左の足には鳴雷^{なりいかずち}があり、右の足には伏雷^{ふしいかずち}があり、合わせて八種の雷神が生まれていたという。このすぐ後に、

是に伊耶那岐命見畏みて逃げ還ります時、其の妹伊耶那美命言さく、「吾に辱見せつ」とまをして、即ちよもつしこめを遣はして追はしめき。爾に伊耶那岐命、黒御縵^{くろみかづら}を取りて投げ棄つれば、乃ち蒲^{えびかつら}の子生りき。是を撫ひ食む間に逃げ行くを猶追ひしかば、亦其の右の御みづらに刺せるゆつつま櫛を引き闕きて投げ棄つれば、乃ち筭^{たかむな}生りき。是を抜き食む間に逃げ行きき。且後には、其の八の雷神に千五百^{ちいほ}の黄泉軍^{よみつゐ}を副へて追はしめき。爾に御佩せる十拳劍^{じゅうけんけん}を抜きて、後手にふきつつ逃げ来るを、猶追ひて黄泉比良坂^{よみつひらさか}の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃の子三個を取りて待ち撃てば、悉に逃げ返りき。爾に伊耶那岐命、其の桃の子に告りたまはく、「汝、吾を助けしが如、葦原^{あしはらの}中国^{ちゅうごく}に有らゆるうつしき青人草^{あをひとくさ}の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に助くべし」と告りたまひて、名を賜ひて意富加牟豆美命^{おほほかむづみのみこと}と号ひき。……

との話がつづく。このように、黄泉国の神話は、男神の伊耶那岐命が黄泉国から逃走するときの有様を語ったものであるが、伊耶那岐

命が呪術に用いたものの黒御縵^{くろみかづら}、櫛^{くし}がそれぞれ葡萄の実、たけのこに化けて、追ってきたよもつしこめ（黄泉の醜女）に食われ、役に立たなかったし、身に着けていた十拳劍^{じゅうけんけん}を振っても黄泉軍の追いかけてを追い払うこともできなかった。結局、黄泉比良坂の麓に生えていた桃の子（桃の実）を三つ取って投げつけたことによって、撃退を成し遂げたのであった。したがって、民話的にいえば、この黄泉国の神話は桃をもって呪術的逃走を実現した物語である。

周知のように、黄泉国の黄泉という漢語は、「黄泉の客となる」ということわざが示すように、死者の行く暗い地下の世界、すなわち冥土を意味する中国語であり、『春秋左氏伝』『隱公』元年（紀元前七二二）の項に「不及黄泉、無相見也」（黄泉に及ばねば、相見ずや）のようにも見える。和語として「よみ」と読む場合、「夜見」との漢字も当てられ、「よ」は闇黒の義から地下の国、すなわち闇き世界と理解され、意味は同じである。もし『古事記』における神代神話の全体的構成を、天上の高天原^{たかまのはら}と地上の葦原中国^{あしはらのなかつくに}と地下の黄泉国の三部に大きく分けて考えることができれば、黄泉比良坂は地上の葦原中国と地下の黄泉国とのあいだに位置し、生・死、陽・陰を通う通路上の関所であることが意識される。というのは、語源的に考えても、ヒラ（比良）は崖の意味で、サカ（坂）は境の意味であるから、人間の世界から黄泉国に通じる崖道^{（3）}だと考えられるし、本居宣長も「黄泉比良坂は、此国土^{（ヨミ）}と泉国との堺也^{（4）}」と言っている。

『日本書紀』巻第一にも、例の黄泉国神話は次のように取り上げられている。

一書に曰く、……時に伊弉冉尊、脹満れ太^た高^{たか}へり。上に八色^{やっさく}の雷^{いかづち}公有^{いみづ}り。伊弉諾尊、驚きて逃げ還りたまふ。是の時に、雷等皆起ちて追ひ来る。時に、道の辺に大きな桃の樹有り。故、伊弉諾尊、其の樹の下に隠れて、因りて其の実を採りて、雷に擲^なげしかば、雷等、皆退走^{たいそう}きぬ。此桃を用て鬼を避く縁なり。

ここでは、黄泉比良坂ではなく「道の辺」となっているが、しかし「大きな桃の樹有り」から見れば、「道の辺」は「桃の子三個」とあった黄泉比良坂の坂本と地点的に一致していることがわかる。

この場合、黄泉比良坂にせよ「道の辺」にせよ、日本の民間信仰においては峠・橋・辻などと同様に一つの他界であり、同時に畏るべきまた尊むべき道祖神の控える聖なる霊場であるから、観念的に生死の世界を分かつ境目を象徴するところであろう。そして、注意すべきなのは、このような「境」に生えている桃の木が、民間信仰における塞の神であるにはかならない。

いっぽう、記紀に見える八^{やっさ}の雷神、八色の雷公、よもつしこめ、黄泉軍とは、いったい何か。言葉を分解してみれば、よもつしこめのよもつは黄泉の、しこは醜^{みにく}で、頑強の意味であり、めは女である

から、すなわち黄泉国にいる鬼女のことと考えられる。本居宣長が「書紀に泉津醜女とかきて、醜女此云志許売、一云泉津日狭女とあり、私記に、或説黄泉鬼也と云り、【但し鬼とは、儒仏の書にとく鬼の意には非ず、たゞ尋常の人の類ならで、おそろしき物を、世に鬼といふ是なり、】書紀欽明巻に、魃鬼^{ハツキ}とあるも其の意なり、和名抄にはこの醜女を、鬼魅の部に載たり、さて名の義は、形のおそろしく見悪きを云」と述べたのも同様であるが、鬼が女の訓と取るのについては、「神代巻・藻塩草二」では「鬼ハ女ノ訓ト通フ隠ノ音ヲ轉ズ共云ヘリ陰邪ノ氣ヲ鬼ト云フ儼ヲ鬼逐ヒト訓ズル同ジ」と言つて、鬼は霊界にいる陰性の霊であつて、観念的に同じ陰性の者である女と通じるからであるという。

黄泉軍とは、いうまでもなく黄泉国の軍勢、すなわち鬼などの悪霊であろうが、問題は雷や雷神である。「古事記」から見れば、八の雷神は「凡て雷は此に見えたる如く、もと伊邪那美大神の大御身に成て、豫母都国^{ヨモツクニ}より起る物なり⁽⁶⁾」というように、女神の身体が腐つてできた蛆^うみたいなものであり、やはり死者の靈魂の擬神化した鬼であろう。白鳥庫吉は「太古の人は尸体から生じて来る蛆は人の魂の宿つたもので、人は死しても尽滅するものでなく、蛆の形になりかはつて猶ほ生きてあるものと思惟したのである」と述べ、またこの靈魂の蛆が雷となり、「更に理想化されて人間の形を取るやうになつて、之を醜女と呼ぶ⁽⁷⁾」と説明している。このように、日本の

民間信仰においては、雷神の姿を鬼の姿にとり、御霊（祟る死霊など）神や行疫（流行病）神の性格をそなえ、恐ろしい悪霊としての存在である。

こうして見ると、黄泉国神話のモチーフは、神と鬼、生と死、陽と陰との戦いであると読み取れ、そして神、生、陽を代表する伊耶那岐命が、鬼、死、陰を代表する伊耶那美命に打ち勝ち、創世を成し遂げたわけである。しかし、伊耶那岐命が打ち勝てたのは自らの力でなく、あくまでも桃の果実の力を借用したものである。したがって、桃は「すべての生ある人びとが苦しい目にあって悲しみ悩むようなときに助けてあげなさい」と、伊耶那岐命に仰がれ、「意富加牟豆美命」という名をつけてくれたのである。この「意富加牟豆美命」という名前について、『東雅』一四に「其の賜ひし所の名、意富とは大也加牟とは神也豆とは詞助也美とは実也その功の大なるを褒め給ひし所と見えたり、……」と説明されるように、偉大な神霊を意味する。要するに、黄泉国の神話において、桃が中心的存在であり、生か死かをつかさどる呪力をもつものである。とはいっても、黄泉軍を呪力的に撃退したことによって、桃はやはり死より生のほうを助けているもののように思われ、したがって、記紀における桃が撃退したのもこのような死を代表する災厄や邪鬼であり、黄泉国から逃れてきた伊耶那岐命が禊をして祓い落としたものもこのような穢れであろう。

儼の儀式と桃

『日本書紀』に「此桃を用て鬼を避くる縁なり」とあって、黄泉国の神話をもつて桃が邪鬼を払う神秘力をもつという觀念の始まりとしているが、これに關しては、これまで挙げた、またはこれからも挙げる中国古典のさまざまな事例を通して、日本における桃の信仰は中国からきたものであることが鮮明にわかれると思う。「神代卷・御抄」にも、

此用桃避鬼縁也 此ノ八字ノ古語ノ伝釈ハ異邦ニモ此ノ三元
椎ノ神変垂跡在シテ桃樹東南枝三尺八寸向日鬼憎去之ト云ヲ避
疫之縁ト云ヒ或ハ三月上巳ノ日取東樹懸戸上鬼不入ト云ヒ或ハ
毎月十五日ノ取東行桃煮沐浴避瘟疫ト云フヲ凡テ此用桃避鬼縁
也ト云フ伝釈ノ意也。

と言っている。黄泉国の神話に限って言っても、黄泉という言葉が中国古典にみられるほか、福永光司は「桃子三個」のことや、伊耶那岐命が黄泉比良坂から逃げ帰ってのち禊をしたこと、そして禊によって天照大神などの神が誕生したことなども、中国の道教關係の文献に照らして、その思想信仰の源流を道教に求めている。

しかしながら、黄泉国の神話にみられる桃の呪術的信仰は、日本

においては確かに初見の例であると言える。それ以来、桃の呪力に關する伝承、とくに鬼を追い払う桃に關する伝承は、中国のそれを受け継ぎ、ときには変質を見せながらも伝承されている。鬼を避けるために桃を用いることは、『延喜式』『中務省式』に追儼のとき桃弓・桃杖を儼人に頒ち充つことが見え、『神代卷・藻塩草二』は、

今ノ世ニ桃ノ樹ヲ以テ屋固メノ札ヲ作り桃ノ実又ハ東引ノ桃ノ枝ヲ以テ雷ヲ避クル守リヲ封ジ或ハ邪氣ヲ去ルノ禁厭ヲ為ス事多シ是レ皆古来ノ禁方也。

とし、日本の宮中から民間における鬼を避ける桃の信仰を述べながら、その元をも触れていた。

『延喜式』は平安時代の半ばごろの律令の施行細則で、日本禁中の年中儀式や制度を詳細に記したものであるが、中に追儼の式に關する個所に桃が祭具として登場する。たとえば、その卷十二「中務省」の追儼の項に、

凡年終行儼者。前晦二日。……未伝宣之前。以桃弓葦矢桃杖。頒充儼人。

とみえ、また、同卷十三「大舍人寮」の追儼の項に、

陰陽寮儼祭畢。親王已下執桃弓葦箭桃杖、儼出宮城四門。

とある。追儼は日本の宮中において行われた公事の一つであって、毎年十二月晦日の夜疫鬼を驅逐する儀式として年中の疫癘を攘う意である。この儀式は文武天皇の慶雲三年十二月から日本で始まったと言われるが、もとは中国古風の「儼」の式であり、日本に伝わってきてから「なやらひ」「おにやらひ」と意味に結びつけて日本風に呼ばれ、また後世「追」の一字を加えたがこれも遣る義で何もかわりはない。この追儼の起因については、『掌中歴』『歳時部』に「十二月晦日夜厭儼鬼 高辛氏子。十二月晦夜死。其神成鬼。致疾疫。因之以桃也弓葦矢逐疫鬼靜。国家又河辺并道路。散供之」というように日本で伝えられ、また桃弓・桃杖については、『四季草・春上』に「殿上の人々桃の弓葦の矢を以て鬼を追うて射る也、是疫鬼を追ふのまじない也、疫鬼とは疫病神の事也」と解釈されて、不祥である鬼を追い払うのに桃が呪力をもつものと信じられている。

儼の儀式に關しては中国の古文獻に数多く記述され、その古いものとしてたとえば『周礼』『夏官』に、「方相氏掌蒙熊皮、黄金四目、玄衣朱裳、執戈揚盾、帥百隸而時儼、以索室殴疫」（方相氏は熊皮を蒙り、黄金の四目、玄衣に朱裳、戈を執り盾を揚げ、百隸を帥い、時に儼し、以て室を索め疫を殴う）とある。これによれば、「殴疫」のた

めの儺の儀式は遅くとも周代に四季に行われていたことがわかる。

先秦時代の史料を載せた秦の呂不韋（紀元前？〜前二三五）の『呂氏春秋』十二紀や『礼記』『月令』などに、「命国儺九門、磔攘以畢春氣」（国に命じて九門に儺し、磔攘^{たぐじよう}して以て春氣を畢^おう）とか、「天子乃儺、以達秋氣」（天子乃ち儺して、以て秋氣を達す）とか、「天子居玄堂右个、……命有司、大儺旁磔、出土牛以送寒氣」（天子、玄堂の右个に居り、……有司に命じて、大いに儺して旁^{あまね}く磔^ほり、土牛を出^でり、以て寒氣を送る）と記されているように、儺という儀式は、本来季春と仲秋の季節に行われ、季冬に大儺が行われた。すなわち、それは十二月に限るものではなく、四季の変わり目のはじめの節、すなわち人界と他界との交通が開かれる時節にとくに疫鬼の侵入を防ぐために行われたものと解される。しかし、『呂氏春秋』『季冬紀』の漢の高誘が「大儺、逐尽陰氣為陽導之也、今人臘歲前一日擊鼓驅疫、謂之逐除」（大儺、陰氣を逐尽し陽の為に之を導く。今人、臘歲前一日、鼓を撃ちて疫を驅う。之を逐除と謂う）と注しているように、大儺が行われる一年の変わり目、すなわち冬季から春季への変わり目に陰氣を追ひ払って陽氣を導く必要がとくに重要視されていた。

『後漢書』『礼儀志』中にも、「先臘一日大儺、謂之逐疫」（臘に先だつ一日、大儺す。之を逐疫と謂う）と記され、劉昭の補注は、儺の意味を「月令章句曰、日行北方之宿、北方太陰恐為所抑、故命有司

大儺、所以扶陽抑陰也。盧植礼記注曰、所以逐衰而迎新」（月令章句に曰く、日が北方の宿に行き、北方は太陰に抑えられるを恐れて、故に有司に命じて大儺せしむ。陽を扶け陰を抑える所以^{ゆえん}なり。盧植礼記の注に曰く、衰を逐い新を迎える所以なり）と解釈している。したがって、「疫」とは「陰」であり「衰」であり、後漢の張平子（本名は張衡、七八〜一三九）が著した『東京賦』の李善（六三〇〜六八九）の注に引く『漢旧儀』に、疫や儺の起因は次のように記されている。

昔、顓頊氏有三子、已而為疫鬼。一居江水為瘧鬼、一居若水為罔兩蝥鬼、一居人宮室区隅、善驚人、為小鬼。於是歲十二月、使方相氏蒙虎皮、黃金四目、玄衣丹裳、執戈持盾、帥百隸及童子、而時儺、以索室中而殿疫鬼也（昔、顓頊氏^{せんぎよく}に三子あり、已にして疫鬼となる。一は江水に居りて瘧鬼^{ぢやく}となり、一は若水に居りて罔兩蝥鬼となり、一は人の宮室の区隅に居りて、善く人を驚かし、小鬼となる。是に於いて歳の十二月を以て、方相氏に虎皮を蒙らせ、黄金の四目、玄衣に丹裳といういでたちで、戈^こを執り盾を持ち、百隸および童子を帥^{ひき}いさせた。そしてその時に儺を行わせ、以て室中^{さちゅう}を索^{さが}め疫鬼を殿^おわせた）。

このように、儺に追ひ払う「疫」とは「疫鬼」のことであるが、おおむねは非業の死をとげたため、人間に怨みを抱いて災厄をなす

鬼のことであろう。また、『礼記』『郊特牲』には、「郷人禴、孔子朝服立于阼。存室神也」（郷人が禴するときに、孔子は朝服して阼「家の東側の階段」に立っていた。室の神を存するためであった）とあり、その注に「禴、強鬼也。謂時儺、索室殿疫逐強鬼也」（禴、強鬼なり。時の儺と謂うのは、室を索め疫を殿い強鬼を逐うなり）とあり、疫はまた「強鬼」、すなわち祟りの強い鬼のことである。そして、その災厄や祟りはよく疫病にかかりやすい児童にあたるとみえ、この疫鬼を追い払う行事に児童たちが大いに参加したらしいのである。すなわち、儺を行うことは、「陰」や「衰」を象徴する疫鬼を駆除することによって、「陽」を助け「新」を迎えることになるわけである。

儺において駆除する鬼も黄泉国の神話にみえる鬼も、いずれも祟りの強い邪鬼である。このような邪鬼を駆除するのに、桃の実だけでなく桃弓や桃杖なども深く関係していたことは、例の『延喜式』『中務省式』の追儺の儀式にみえたとおりである。そこで、桃弓や桃杖の由来や役割をさらに見てみよう。

桃弓とは、言うまでもなく桃の木で作った弓のことであるが、またの名に「桃弧」ともいう。『漢旧儀』に、「常以正歳十二月、命時儺以桃弓韋矢且射之、赤丸五穀播洒之、以除疾殃」（常に正歳の十二月を以て、時の儺を命じ、桃弓韋矢を以て且つ之を射、赤丸・五穀之を播洒して、以て疾殃を除く）とあり、『文選』卷三「東京賦」に「卒

歳大儺、殿除群癘。方相秉鉞、巫覡操茷。……桃弧棘矢、所発無臬」（卒歳大いに儺し、群癘を殿除し、方相鉞を秉り、巫覡茷を操る。……桃弧棘矢、発する所臬無し）とみえ、桃弓は中国で行われていた儺にも用いられた呪術の祭具であることがわかる。後漢の焦贛の撰とされる『易林』明夷之三十六「未濟」に「桃弓韋戟、除残去惡、敵人執服」（桃弓韋戟、残を除き惡を去って、敵人執服）とあり、『春秋左氏伝』「昭公」四年（紀元前五四四）の条では、古代において、十二月に氷を取って穴に入れ、三月にこれを取りだして公家の賓食や喪祭に使うと記し、そして穴から氷を出すときに、「桃弧棘矢、以除其災」（桃弧棘矢、以て其の災を除く）儀式を行い、すなわち桃の弓や棘の矢で邪氣を払ったという。このように、桃弓は儺ばかりでなく、もともと広く災厄を除去する呪力もあった。

そして、桃杖について、前引した『後漢書』『礼儀志』のくだりに、

百官官府各以木面獸能為儺人師訖、設桃梗、鬱儡、葦菱畢、執事陞者罷、葦戟桃杖、以賜公卿將軍特侯諸侯云（百官官府、各おの木面の獸を以て能く儺人の師を為り訖り、桃梗、鬱儡、葦菱設け畢れば、執事の陞する者罷む、葦戟、桃杖は、以て公卿、將軍、特侯、諸侯に賜うと云う）。

とあるように、桃弓は儺に用いられる道具であるし、また、『淮南子』卷十四「詮言訓」に「羿死於桃棗」(10)（羿は桃棗に死す）とあり、許慎は「棗、大杖、以桃木為之、以擊殺羿、由是以来、鬼畏桃也」(棗は大杖なり。桃木を以て之を為り、以て撃ちて羿を殺す。是れより以来、鬼、桃を畏るるなり)と注を加えて、桃棗も桃の木で作られた大きな杖であると説明しつつ、「鬼畏桃也」の起因を羿の死に求めている。羿がなぜ桃棗によって殺されたのか、さまざまに説明できるかもしれないが、羿が陽を代表する太陽と戦ったから陰に属し、したがって同じく陽の属性をもつ桃の杖とも敵同士であると考えるのが、いちばん的確だと思われる。こうして見れば、もっぱら陰を代表する鬼が桃の威力を畏れるのも理の当然であろう。

いっぽう、方相氏とは周官の名であり、古の神に扮して疫鬼を逐う儺の儀式をつかさどったものであるが、熊の皮を被り、黄金の目を四個持ち、黒衣朱裳を装い、戈を執り盾を掲げる畏怖すべき姿とされたのは、おそらく疫鬼を驚かすためであつたろう。この疫鬼を逐う方相氏も儺の儀式とともに日本に伝わり、『延喜式』「内裏式」によれば、十二月の追儺において、陰陽師が呪文を読んで後、方相氏がまず儺の声をなし、戈をもって盾を撃つこと三度、王卿以下相和し、桃の弓、葦の箭をもって四方を射、桃杖を執って疫鬼を逐い各々四門を出て宮城に至るといふ。日本では、この儺の儀式は後に民間に広がり、節分の行事と混じり合って鬼やらいとして定着した

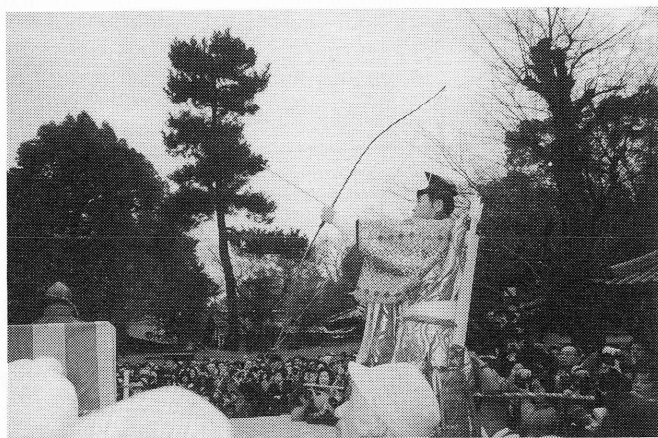


図1 追儺式（京都廬山寺にて、筆者撮影）

がれている。古都京都では、二月三日になると、吉田神社をはじめ、あちこちの神社や寺院で悪疫災難をはらい、人々の福寿増長を祈念する旨の追儺式を行っている。たとえば、北野天満宮の追儺式では、ちゃんと花つきの桃の木の枝をもって鬼を追ひ払っているし、廬山寺で行われる節分の代表的な行事「鬼法楽」には、「どん欲」「怒り」「愚痴」を象徴する赤、青、黒の三鬼が出現し踊りまわるが、最後に導師の法力や追儺師の弓に打ち負かれ、よろめきながら逃

が、鬼を逐う役目の方相氏も、一条兼良の『公事根源』にも「追儺といふは年中の疫気をはらふ心也。鬼といふは方相氏の事也」といったように、逐われる鬼に変わったのである。方相氏が疫鬼を儺する儀式は中国ではすでにみられないが、日本では節分の行事として現在まで受け継

げ去る。追儺師が弓をもって矢を四方へ射、それから蓬萊師が紅白の蓬萊豆をまくのだが、弓は桃弓、矢は葦矢、蓬萊豆は五穀と思われ、首尾前述した『漢旧儀』や『延喜式』にみえる儺の儀式そのもののようにみられる。(図1)

このように鬼を追い払う桃の呪力を認める信仰は、早くも記紀時代から日本に移入され、また時代とともに民間に浸透し定着してきた。現在、鬼はもちろん、桃をもって邪悪や災厄を追い払う俗信が日本に数多く伝えられ、たとえば、九月九日に桃の核を三角に削り、三月に縫った紅絹の袋に入れておくと、雷除けになるとか、またほぼ日本全国に分布している民話「蛇婿入り」では、蛇の子を孕んだ娘は、三月の桃酒、五月の菖蒲酒、九月の菊酒を飲んで腹の中の蛇の子を溶かしたという話などがみられる。

祓禊と桃

以上、主に儺の儀式および桃とのかかわりを概観してきたが、疫鬼を駆除するには、もちろん桃弓や桃杖に限らない。桃の果実についてはずでに黄泉国の神話に見られたとおりであるし、また、『本草綱目』巻二十九「果部・桃」の部分に、「桃之枝、葉、根、核、桃梟、桃核、皆辟鬼祟産忤、蓋有由来矣」(桃の枝・葉・根・核・桃梟・桃核がみな鬼祟・産忤を辟けるというのは、蓋し由来があるのであらう)と言っているように、桃のあらゆる部分も邪鬼を退散する神

秘力を持っている。しかし、桃は辟鬼はもちろん、辟邪祈願に関するさまざまな儀式にも広くその神秘力を発揮している。

これに関しては、まず『周礼』に見える例を挙げよう。その「夏官」の条に、「盟則贊牛耳桃茹」(盟すれば則ち牛耳桃茹を贊く)とあり、すなわち盟という儀式の際には、それをつかさどる者がまず牛の耳を切り取り、その血を敦^{とん}という釜に入れて、桃茹で祓うのである。その鄭玄の注によれば、「桃鬼所畏也。茹、苕帚、所以掃不祥」(桃は鬼の畏るところなり。茹は苕の帚なり。不祥を掃く所以なり)というから、桃茹は不祥を除去するためのまじないとして用いられるものである。

『礼記』の「玉藻」は、主として礼装や飲食に関連する礼儀作法を記した一篇であるが、その中の進食に関する部分に桃のことが出ている。すなわち、

凡献于君、大夫、使宰、士親、皆再拜稽首送之。膳、於君有葷桃茹、於大夫去茹、於士去葷。(凡そ君に献ずるには、大夫・使宰・士親は、皆再拜稽首して之を送る。膳するには、君に於ては葷・桃茹有り、大夫に於ては茹を去て、士に於ては葷を去つ)。

とあり、君主に食物を贈るには、それぞれの身分に従った礼儀で行い、葷・桃茹を添えるべきだというのである。桃茹の意味について

は後にまとめて分析するが、葷とはくさみやからさの強い野菜類であるので、これらを添える目的は、すなわち葷や桃茹には邪気を払う力があると信じられ、邪気を除去するためである。そして、「於大夫去茹、於士去葷」のところから見れば、神聖と思われる食物の邪気を除去するまじないの儀礼にも身分の差別が示され、そして葷より桃茹の呪力のほうが重要視されているらしい。

さらに、『礼記』「檀弓下」に「君臨臣喪、以巫祝桃茹執戈、惡之也」(君、臣の喪に臨めば、巫祝を以て、桃茹戈を執りて之を惡むなり)とあるように、桃茹が喪式にも用いられることがわかる。これはすなわち、死の邪気を忌み避けるために、君主が臣下の死を弔うときに必ず巫祝を従え、桃茹や戈などで祓うことであるが、しかし、地位同等の者のあいだ、下に位する者が上の喪式において、この桃茹で祓うなら逆効果の侮辱になるのである。その具体例として、『春秋左氏伝』「襄公」二十九年の項に、次のような話が記されている。

楚人使公親禭、公患之、穆叔曰、祓殯而禭則布幣也、乃使巫以桃茹先祓殯。楚人弗禁、既而悔之(楚人、公をして親から禭せしむ、公之を患う。穆叔曰く、殯に祓して禭すれば則ち幣を布くなり。乃ち巫をして桃茹を以て先ず殯を祓わしむ。楚人禁ぜず、既にして之を悔ゆ)。

とあって、魯の襄公が楚に弔問に行ったとき、楚の人は公に、自分で死者に禭(死者の服)を着せてくださいと言った。公が悩んでいると、穆叔が、お祓いして禭を着せれば、ただの布切れに過ぎませんと言った。そこで、公は巫にまず桃茹でお祓いをさせたという。この話に関して、さらに『礼記』「檀弓下」に、

襄公朝于荆。康王卒。荆人曰、必請襲。魯人曰、非礼也。荆人強之、巫先扞柩。荆人悔之(襄公荆に朝す。康王卒す。荆人曰く、必ず請う、襲せよと。魯人曰く、礼に非ざるなりと。荆人之を強ひ、巫先ちて柩を扞う。荆人之を悔ゆ)。

と載っている。「襲」とは、死者を寝かすために布団のような物を二枚重ねて敷きのべることであるが、もともと巫祝の職の人のするべき仕事である。楚の人は公に賤しい仕事をさせて、笑いものにした。しかし、魯の人は逆に康王の遺体を巫祝に祓わせ、いかにも汚れた物のように扱って、報復した。だから、荆の人はもくろみが外れて、後悔したのである。この二つの話のあいだには、死者に「禭」を着せるか「襲」を敷きのべるかに多少の変質はみえるが、ストーリーとしては同一のことを伝えているものと思う。すなわち、魯の襄公がともに一国の君主である楚(荆)の康王の喪式で、邪気を祓うはずの呪物の桃茹をもって祓うのは、康王の死霊を不潔

なものにしたわけである。

ところで、たびたび出てきた桃茹とはいったい何物か、これに關しては、前引した諸古典にみえる注や疏などを通してある程度わかつて思う。孔穎達が『春秋左氏伝』の疏で、「茹是帚、蓋桃為棒也」(茹は帚、蓋し桃は棒なり)と言つて、茹を帚とし桃を帚の棒、すなわち帚の柄として解釈しているが、しかし彼は『礼記』『玉藻』の疏では、また「桃、桃枝也。茹、莢帚也」(桃は桃の枝なり。茹は莢帚なり)と言つて、「桃茹」を桃の枝と葦の帚とにわけて考へている。相違う解釈ではあるが、これによれば、「茹」が帚であるといふことはどちらも共通であるが、「桃」は桃の枝か帚の柄として用いられる桃の棒か不明であるし、もし「桃の枝」であるならば、葦の帚と同様の帚と考へられる。これに対して、鄭玄は『礼記』『檀弓下』の注に「茹、萑苕、可掃不祥」(茹は萑苕なり。不祥を掃くべし)と言ひ、前引した『周礼』『夏官』の注に、「茹、苕帚、所以掃不祥」(茹は苕の帚なり。不祥を掃く所以なり)と言つて、はつきりと「茹」を桃と区別して考へている。ところで、もし「桃」と「茹」が別々の道具なら、前掲『礼記』『玉藻』に「於大夫去茹、於士去葦」とあるので、桃のほうが誰によつて「去つ」かも一つの疑問となつてくる。したがつて、「玉藻」の「於大夫去茹」における「茹」は「桃茹」の略した表現とも考へられ、「桃茹」は桃の枝からできた帚とも、桃の棒の先端に葦の束を結びつけた帚とも考へられ

ないこともなからう。

もっとも、桃の枝であろうが桃の棒であろうが、桃の木からできたものには変わりがない。そして、独立の棒なのか帚の柄としての棒なのかも、邪氣を祓う桃の呪力に少しも影響はない。しかしながら、この節で見てきた枝か棒かという桃茹の類は、人の手のかつた桃弓や桃杖などと比べれば、もっと自然的かつ素朴的なものであり、したがつて、これらのかわつた儀式にしろ、あるいはこれらの儀式に見られた内容にしろ、みな始原的信仰に近い形をとっている。だから、枝か棒かはともかく、桃茹の類が、桃のシンボリズムのより初期的な様態を表しているとも言えよう。この初期的様態を具現したものに、漢の韓嬰(生卒年不詳)の撰『韓詩外伝』巻十に次のような話が見える。

齊桓公出遊、遇一丈夫、衰衣屣步、帶著桃爰。桓公怪而問之曰、是何名、何経所在、何篇所居、何以斥逐、何以避余。丈夫曰、是名二桃、桃之為言亡也、夫日日慎桃、何患之有、故亡国之社、以戒諸侯、庶人之戒在於桃爰。桓公説其言与之共戴、来年正月庶人皆佩(齊の桓公出遊し、一丈夫に遇う、衰衣して、屣步す、帶に桃爰を著く。桓公怪しみて之を問うて曰く、是れ何の名ぞ、何の経にか在る所ぞ、何の篇にか居る所ぞ、何を以てか斥逐するぞ、何を以てか避余するぞと。丈夫曰く、是れ二桃と名づく、桃

の言たるや亡なり、夫れ日日桃を慎しまば何の患いか之れ有らん。

故に亡国の社は以て諸侯を戒め、庶人の戒めは桃爰に在りと。桓公、其の言を説び、之と共に戴く、来年正月、庶人皆佩く。

桃爰といえ、桃の木で作った爰であるが、爰とは、古三代（夏、商、周）の五種の兵器の一つで、長さ一丈二尺で刃のない木の棒である。たとえば、『詩経』「衛風」伯兮に「伯也執爰、为王前驱」（伯や爰を執り、王の為に前驱す）との一句があり、人を払い除けたり打ち殺したりするのに使用したように見える。兵器といってもたいてい手入れをしなかった棒であるから、桃爰は羿を殺した桃梧と同様の桃の棒にすぎない。『韓詩外伝』に見えるこの話によれば、桃は亡ぶの意味であるから、桃爰を帯びる者には滅亡を戒める意義があるというように、桃の初期的信仰においては、やはり何よりも死亡や滅亡を避けるという意味の辟邪が念頭に置かれていたであろう。

2 門飾りと門神

門飾りと門

これまで、さまざまな記載を通して見てきたように、桃に関する呪術的信仰の対象は、何といっても陰気や邪気を代表する鬼であることがわかる。しかし、いったい鬼とは何であろうか。

これに對して、墨家学説の代表者である墨翟（紀元前四七八？～三九二？）のその弟子たちによって編まれた『墨子』の「明鬼篇」では、「有天鬼、亦有山水鬼神者、亦有人死而為鬼者」（天鬼有り、亦た山水の鬼神なる者有り、亦た人死して鬼と為る者有り）と言ひ、鬼を天鬼すなわち神と自然神靈と死者の靈魂という三種にわけてゐる。孔子は『礼記』「祭義」において、宰我の質問に答えて「衆生必死、死必歸土、此之謂鬼。骨肉斃于下、陰為野土」（衆生必ず死す、死すれば必ず土に歸る、此を鬼と謂う。骨肉は下に斃れ、陰れて野土と為る）と彼の鬼觀を述べ、鬼が死者の靈魂であるというところで、墨子の説と一致している。すなわち、人の身には魂と魄があるが、人が死んで氣である「魂」は天に上昇して神となるのに對して、魄である骨や肉は地下に朽ちて鬼となるわけである。この死者が一度鬼として土中に入ると、寂寞のあまり地上界の知人縁者を季節の変わり目、昼夜の分かれ目の合間を利用しておのれの所に引き寄せると信じられてゐるが、これは古代人にとっては何よりの一大恐怖であり、また前述した儼の儀式における鬼驅除の根柢となる思想である。さらに『説文解字』に、「梟磔死之鬼、亦為蠱」（梟磔による死の鬼も、亦蠱と為る）とあるように、梟磔による死は車ざきやさらし首など死刑にされる死であり、蠱は悪い氣、災いの意であるから人間に害をもたらす鬼は、もっぱら不幸の死による蠱、すなわち怨靈あるいは前にもふれた恐ろしい疫鬼と理解してもよからう。

概して、鬼とは生に対する死であり、陽に対する陰であるので、生を脅かすすべての凶邪不祥は鬼による祟りであると信じ込まれ、したがって疫鬼に打ち勝つ信仰および儀式が作られるわけであるが、そうすると、たびたび鬼を駆除するのに使用される桃は、言うまでもなく生を保護する能力をもつ陽物でなければならぬであろう。これに関して、『太平御覧』巻九六七に引かれる『典術』にも、

桃者五木精也、能厭伏邪氣者也。桃之精生在鬼門、制百鬼（桃という者は五木の精なり、能く邪氣を厭伏する者なり。桃の精は鬼門に生し、百鬼を制す）。

と記され、桃の性格や鬼とのかかる悪因縁が説かれている。すでに黄泉国の神話にもみえたが、「桃之精生在鬼門」という觀念は、桃が百鬼を制することにおいて大きな意味をもっているらしい。この信仰に関して、古文献に数多くの記載が見られ、まず『莊子』にみえる例を挙げながら、話を進めていくことにする。たとえば、『芸文類聚』「果部」に引く『莊子』の逸文に、

挿桃枝於戸、連灰其下、童子入不畏、而鬼畏之（桃の枝を戸に挿し、灰を其の下に連ぬるに、童子は入りて畏れず、而して鬼は之を畏る）。

とあり、また、『荊楚歲時記』「正月」の条に、

按莊周云、有掛鷄於戸、懸葦索於其上、挿桃符於旁、百鬼畏之（莊周を按ずるに云う、鷄を戸に掛くるあり、葦索を其の上に懸け、桃符を旁に挿するあらば、百鬼之を畏ると）。

とあり、ここにある莊周も莊子のことであるが、莊子のどの篇を引用したものか明らかではない。いずれも、莊子（紀元前三六九〜二八六）が戦国時代の人であることから見れば、桃を門戸に飾って鬼を防ぐような風俗はかなり古いものである。桃枝については前節ですでにふれたが、桃符に関しては、宋の陳元靚の『歲時広記』巻五「写桃版」の条に引く『皇朝歲時雜記』は次のように言う。

桃符之制、以薄木板長二三尺、大四五寸、上画神像狻猊白沢之属、下書左鬱壘、右神荼、或写春詞、或書呪禱之語、歲旦則更之（桃符の制、薄木板長さ二、三尺、大きさ四、五寸のものを以てし、上には神像・狻猊・白沢の属を画き、下には左に鬱壘、右に神荼を書き、或いは春詞を写し、或は呪禱の語を書き、歲旦には則ち之を更む）。

この記載によれば、桃符の原形は桃の木で作られた桃板であるとわかる。鬱星と神荼については後で詳述するが、狻猊は獅子の異名で、虎や豹も食う猛獣であると伝えられ、白沢は黄帝が崑崙山の東の恒山^{こくわん}に遊びに行ったとき、偶然海辺で手に入れた神獣であり、人語をあやつり、天地間の鬼神や幽鬼のことを手にとるように知っていた⁽¹²⁾というので、この二種の獣を桃板に画いておくのも同じく辟邪のためであろう。ところで、隋の杜台卿が撰した『玉燭宝典』にも、「元日施桃板著戸上、謂之仙木、像鬱星山樹、百鬼畏之」(元日、桃板を戸の上に著けるように施し、之を仙木と謂う。鬱星の山樹に像り、百鬼は之を畏るる)とあり、桃板と桃符とが同じ機能をもっているのである。さらに、桃板に関しては、宋の高承の『事物紀原』巻八「桃符」の条には、許慎が『淮南子』「詮言訓」にある「羿死於桃棣」についての注を引いて、「今人以桃梗作板、歲旦植於門、以辟鬼」(今の人、桃梗を以て板を作り、歳旦に門に植え、以て鬼を辟ける)と言って、桃板の形態はもともと桃梗の類であつたようにみえる。こうなると、桃符・桃板・桃梗は、古代においてともに鬼を防ぐための門飾りとされたが、逆に桃梗・桃板・桃符という順序で並べたら、その発展・変化の様子もわかるであろう。もっとも、門飾りとしての桃の類は、他にまた「桃印」というものがみえ、『後漢書』「礼儀志」中に「以桃印長六寸、方三寸、五色書文如法、以施門戸」(桃印の長さ六寸、方三寸のものを以てし、五色なる書の文を法の如きに

して、以て門戸に施す)との記載があり、こう見れば、桃印も桃の木を簡単に刻んだものであり、桃板の段階にあつたものと理解できよう。

ところで、鬼を駆除するために桃を飾る門のことであるが、短絡的に言うと、門は内と外を区切る空間的な境界であり、建築物を出入りするための通路である。しかし、人類が動物から分離し、「構木為穴」あるいは「穴居而野処」のようになったばかりの時期には、門は境界や通路より、虫・蛇・猛獣などの侵害から生存を守るのに、いかに大切な役目を持っていたかは想像に難くない。したがって、門は人間の出入りするところであるとともに、また疫鬼や禍福の訪れるところでもあるから、古今東西において、極めて神話的な要素に富んだ民間信仰の対象として重要視されている。中国では、たとえば『礼記』の「月令」や「祭法」に、五祀として戸・竈・中霤^{ちゆうりゆう}(宅の神)・門・行(道の神)が挙げられる。一枚戸が戸で、二枚戸が門といい、また室が戸で、宅区域が門というように、門・戸は共通の意味を持っているし、門は昔から、上は天子諸侯より、下は一般庶民に至るまで、これを斎き祭る重要な存在であつた。このような門は、民間信仰においてはとくに生から死へ、陽から陰へ通じる境目であり要塞であると思われ、凶悪・危険の通路は「鬼門」「鬼門関」とも言われる。したがって、生の表象である桃は、死の表象である鬼を駆除するために、生死の関所になければならないのであ

ろう。

度朔山伝説

桃と鬼門、および鬼門についての数多くの伝承の中で、とりわけまとまった物語として伝えられているものに、度朔山伝説がある。そこで、すでに「桃の植物文化誌」へ1・桃の歴史」において部分的に挙げた王充の『論衡』巻二十二「訂鬼篇」に引用された『山海経』「海外経」にみえるこの伝説を、ふたたび挙げてみることにしよう。

滄海之中、有度朔之山。上有大桃木、其屈蟠三千里、其枝間東北曰鬼門、万鬼所出入也。上有二神人、一曰神荼、一曰鬱壘、主閼領万鬼。惡害之鬼、執以葦索、而以食虎。於是黃帝乃作礼、以時驅之、立大桃人、門戸画神荼鬱壘与虎、懸葦索、以禦凶魅（滄海の中に、度朔の山あり。上に大桃木あり、其の屈蟠すること三千里、其の枝間の東北を鬼門と曰い、万鬼の出入する所なり。上に二神人あり、一は神荼と曰い、一は鬱壘と曰い、万鬼を閼領するを主る。惡害の鬼は、執ふるに葦索を以てして、以て虎に食わしむ。是に於て黃帝乃ち礼を作り、時を以て之を驅り、大桃人を立て、門戸に神荼・鬱壘と虎とを画き、葦索を懸け、以て凶魅を禦ぐ）。

また、漢の応昭の『風俗通義』巻八「桃梗 葦交 画虎」には、

謹按黃帝書、上古之時、有荼与鬱壘昆弟二人、性能執鬼。度朔山上、章桃樹下簡閱百鬼。無道理妄為人禍害、荼与鬱壘縛以葦索、執食虎。於是、縣官常以臘除夕飾桃人、乘葦交、画虎於門、皆追効于前事、冀以衛凶也（謹んで黃帝の書を按ずるに、上古の時、荼と鬱壘との昆弟二人有り。性能く鬼を執ふ。度朔山の上、桃樹の下に章れ、百鬼を簡閱す。道理無くして妄りに人に禍害を為せば、荼と鬱壘は縛するに葦索を以てし、執へて虎に食はしむ。是に於て縣官常に臘の除夕を以て桃人を飾り、葦交を乗せ、虎を門に画く。皆前事に追ひ効ひ、以て凶を衛らんことを冀ふなり）。

ここにいう「黃帝書」というのは現在はなく、またいつの時代、何者によって著されたものかも推測するすべもないが、それなりに相当に古いものと考えられよう。いっぽう、『山海経』の原形の成立が戦国時代と推測されるので、もし度朔山伝説が確かに『山海経』にあったものであれば、この伝説は遅くとも戦国時代の末ごろにはすでに存在し、また度朔山信仰によって、黃帝が自ら儀式を司ったところから見れば、桃を門に飾り鬼を追ひ払う習俗ないしこの習俗の原形なるものの興りも、相当に古い時代までさかのぼれるであらう。しかし、『論衡』や『風俗通義』もそうであるが、この度

朔山伝説を転載した数多くの文献は、たとえばその主要なものに、『齊民要術』巻十「桃」ならびに『太平御覧』巻九六七「果部四桃」に引く衛宏の『漢旧儀』（ただし後者ではもと『山海経』称となっている）、王充の『論衡』「乱竜篇」、張衡の『東京賦』、蔡邕の『独断』、劉向の『戦国策』「斉策」の高誘の注、宋慄の『荊楚歲時記』「正月」の条、杜公瞻の注に引く『括地図』などがあることから考えれば、この伝説に含まれている思想や觀念がさかんになって、かつ広く認められてきたのはやはり漢代以後になってからだと思われる。ただし、『荊楚歲時記』の注に引く『括地図』においては、度朔山は次のように桃都山とうとざんとなっている。

桃都山有大桃樹、盤屈三千里、上有金鶏、日照則鳴。下有二神、一名鬱一名壘、并執葦索以伺不祥之鬼、得則殺之（桃都山に大桃樹有り、盤屈三千里。上に金鶏有り、日照らば則ち鳴く。下に二神有り、一は鬱と名づけ、一は壘と名づく。並びに葦索を執り、以て不祥の鬼を伺い、得れば則ち之を殺す）。

『芸文類聚』巻九一所引の『玄中記』及び梁の元帝（蕭繹）撰の『金樓子』「志怪篇」十二などにも、桃都山とされている。文献から見れば、桃都山のほうが六朝時代から伝えられたものが多く、すなわち度朔山より遅いように見える。そして、伝説として、度朔山に

おいても桃都山においても、史料によって伝承は必ずしも完全に同じではないが、しかしストーリーとして同一のものと認められる。

度朔山とか桃都山は実在の山ではなく、そして神話としてもその所在は一致していない。度朔山（『史記』「五帝本紀」裴駰集解では「度索」とされている）について、前例の『論衡』「訂鬼篇」では「滄海之中」としているが、同「乱竜篇」や『漢旧儀』に引く『山海経』は「東海之中」としており、『独断』ではただ「海中」としている。東海といっても現在の固有名詞としての「東海」（日本人のいう「東シナ海」ではなく、広く東方にある海のことを指したものだ）と思うが、東は日の出るところであり、陽気上昇を意味する方位であるゆえに、わざと神話に織り込まれたのであろう。いっぽう桃都山についても、『玄中記』では「東方有桃都山」とし、『金樓子』では「東南有桃都山」としているように、度朔山や桃都山が東にあるのは、神話として大きな意味を持っているように思われる。

ところで、度朔山伝説から見出される情報は、まず何よりも桃樹という存在であらう。あの広々として荒れ狂う青海原に、あるいはあの見渡すかぎりの東方に、夜明けを告げる朝日を浴びて度朔山（桃都山）が聳えたっている。その上に、何と枝が三千里にもわたってわだかまっている異常に大きい桃の樹が立っている。そして、その木の枝の東北の部分が少し開いて鬼門と呼ばれる門があり、鬼

が出入りする。この場面を想像するだけでも、この桃の樹はなるほど陰陽の分水嶺にある仙木であり、神木であり、陰に對抗できる桃のさまざまな呪力の源泉が突き止められた感がする。

この神話の桃の木をかたどったと思われる模型としての陶製の樹が、一九六九年に河南省濟源県で発掘された前漢末期のれんが作り
の墓の中から発見された。高さは六三センチ、全体に釉^{うわすり}がかけられて、上半部は暗緑色、下半部は黄色を呈するが、樹の頂上に、とさかのある首を伸ばした鳥がとまる。その幹からは九本の枝が出て、三本ずつが一組となって同じ高さにめぐらされている。枝の上には、小さな鳥・猿・蟬・花が乗っている。その根もとは三つ叉になっていて、そこに三人の裸の人物・蟬・馬・狒々がいる。郭沫若
は最初は、この陶製の樹を、神話的な樹木であり、太陽が出るところにあるとされる扶桑樹に当てたが、しかし後には桃都樹であると
説を改めた。⁽¹³⁾ 扶桑樹

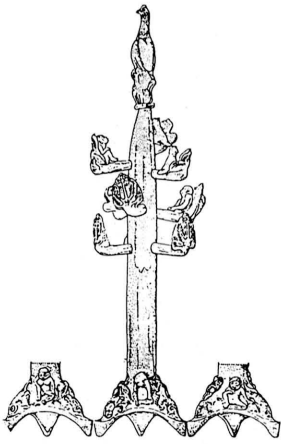


図2 陶製桃都樹模型(濟源県前漢墓出土)

も中国古代信仰では、東海の中の太陽の出るところにあるとされる神木であるから、度朔山にある桃の木と根源的には同じものであろう。ただし、

はつきりと桃都樹と名づけるからには、度朔山伝説に強く関係を結びつけたであろうし、また桃都という世界樹のイメージを明らかに醸し出したものとおもう。(図2)

ところで、この桃の木は、時代が降るとともにますます神秘化され、途方もない巨大さと鬼に対する極端な呪力が作り出される。たとえば一例を挙げると、民間の伝承をさかんに取り入れた道教の教典である『太上洞淵神呪経』の「誓魔品」には、次のような一節がみえる。

太上将天人玉女八千万億人来下救之、過乎玉京。玉京山上一桃樹、樹高三百九億万里、東枝覆東方、南枝蓋南国、西枝蔭西方、北枝蓋北国。四十九億万年一花、八十億万年結一子。子熟大如車輪、人一食之三千年無飢也。鬼見此桃樹則自死矣、天人各持此桃木下、以殺疫鬼(太上は天人玉女八千万億人を將^{しんが}わせて下に来りて之を救わんとし、玉京を過ぎた。玉京山の上に一桃樹有り、樹は高さ三百九億万里、東の枝は東方を覆い、南の枝は南国を蓋い、西の枝は西方を蔭^{かげ}い、北の枝は北国を蓋う。四十九億万年に花を一つ、八十億万年に子を一つつける。子が熟して車輪のように大きく、人ひとたび之を食せば三千年たっても飢えることが無い。鬼が此の桃樹を見れば則ち自ら死ぬ。天人は各各此の桃木を持って下り、以て疫鬼を殺す)。

玉京山は神話的な山であり、晋の葛洪の『枕中書』に「玄都玉京七宝山、在大羅之上、上中下三宮、盤古真人、元始天王、太上真人等所治」（玄都の玉京の七宝山、大羅の上に在り、上中下三宮に分かれている。盤古真人、元始天王、太上真人等が治めている）とみえ、道教の神仙が集う玄都もそこにあるとされるから、仙境である。唐の劉禹錫の詩にも「玄都觀裏桃千樹、尽是劉郎去後栽」（玄都觀の裏に桃が千樹あり、尽く劉郎が去れて後栽えたものである）とあるように、桃はつねに仙境の景物となり、また道教の神仙思想と精神理念とも強く結びつけられている。

神茶と鬱壘

次に度朔山伝説にみられるのは、神茶と鬱壘という名である。『玉燭宝典』が鬱壘を直接に山の名と称するほかは、すべての文献は神茶・鬱壘を、鬼門のところで「万鬼を閔領するを主る。悪害の鬼は、執ふるに葦索を以てして、以て虎に食わしむ」のように、鬼の出入りを見張りし鬼の天敵である二神としてとらえている。神茶はまた『風俗通』にあるように、「茶」にも作るが、鬱壘はまた『戦国策』高誘の注では「鬱雷」に作り、『後漢書』では「鬱儡」に作る。さらに、『風俗通』が兄弟とさえ称するように、多くの文献はたいがい神茶・鬱壘とを併称しているが、中にたとえば『後漢



図3 神茶・鬱壘（『三教搜神大全』より）

書』「礼儀志」の中に、大儼のことを述べたあとに「桃梗・鬱壘・葦菱を設く」とあったり、葛洪の『枕中書』にも「元都大真王言蔡鬱壘、為東方鬼帝」（元都大真王は蔡鬱壘と言ひ、東方の鬼帝たり）とあったりするように、鬱壘しか見えていない例もあるし、または『括地図』にみえるように神茶を除き、鬱壘を鬱と壘とにわけて二神として対立させる例もみえる。というように、神茶・鬱壘が果たして一神であるか二神であるかについてさえ問題があって、十分論議がおこされそうである。（図3）

一神であるか二神であるかは、神茶・鬱壘という神の正体にかかわる問題なので、その正体を研究しながら考えることにしよう。前述を通してわかるように、一神の場合、鬱壘だけが現れ、神茶の名が一度も出ないのが大きなきヒントであると思われる。葛洪の

『枕中書』では、蔡鬱星を道教一流の元都大真王として東方の鬼帝として奉じているが、この場合、蔡は姓で鬱星は名であるように理解できよう。そうであるとすれば、鬱星の星も雷や偏などの同音字で当てられているように、蔡という字が字形の似ている茶の字に書き間違われた可能性が十分考えられる。まして『風俗通』にみえるように、神茶がただ「茶」の一字で表されている例もあることから考えれば、鬱星は神としての蔡鬱星、すなわち神蔡鬱星という意味と取れないこともない。この問題について、清の俞正燮は『癸巳存稿』卷十三に次のように述べている。

晋葛洪枕中書云、元都大真王言蔡鬱星為東方鬼帝、語雖不可拠、然可知漢魏道士相伝、神蔡鬱星止是一神、姓蔡名鬱星。漢時宮廷礼制亦為一人、而通儒及漢時道家黃帝書皆以為二人。乃知古礼制、古儒説、古道説各不相喻也（晋の葛洪の『枕中書』に云う。元都大真王が蔡鬱星は東方の鬼帝であるといっているのは、語は拠るべからずと雖も、然して漢魏の道士の相伝ふる神蔡鬱星は止だ是れ一神のみにて、姓は蔡、名は鬱星なるを知るべし。漢時の宮廷の礼制も亦た一人と為す。而して通儒及び漢時の道家、「黃帝書」は皆以て二人と為す。乃ち知る、古礼制・古儒説・古道説は各おの相喻せざるなりと）。

これによれば、漢魏の道士のあいだでは、蔡を姓とする鬱星だけを奉じるのであり、漢代の宮廷の礼制でも鬱星の一神であって、二神となったのは古礼制・古儒説・古道説による違いだけである。しかし、なぜこの神が一人になったり二人になったりするかという理由は、ここでは説明されていない。そこで、『山海経』に「門戸に神茶・鬱星と虎とを画えがき」と言っている事実から見て、神茶・鬱星は戦国時代においてすでに門神としてのイメージが固まり始めたのだが、それにしては、なぜ後世になってまた一神となったり二神となったりするのであろうか。これに関して、門神を何人必要とするかは、実は門の種類によって違うという森三樹三郎の一説があり、すなわち中国の門はふつう一枚戸と観音開きの二枚戸があり、一枚戸の場合は門神一人で十分であり、二枚戸の場合は門神を一枚ずつ対称的に貼らなければならないという解釈である。⁽¹⁴⁾ 安易に考えれば、これで説明がつかないこともなからう。

ところで、一神か二神かというより、重要なのはこの神が本来何であったかという問題であると思う。俞正燮は前の文章で、続いて「審究其義 神茶鬱律由桃椎展転生故事耳」（其の義を審究するに、神茶鬱律（星）は桃椎より展転して生ぜる故事のみ）と述べ、神茶・鬱律の由来を桃椎から転成したものにほかならないと断定したのである。椎は撃ち叩くための槌のようなもので、古く兵器としても用いられたが、桃椎とはすなわち桃の木が細工された棒のことと考え

られる。そうであれば、神茶・鬱律の原形も、すでに述べた、鬼を
駆除するのに用いられた桃杖や桃棹などと同類のものになる
わけであるが、偶然なことに、同じ鬼やらいで名高くまた門神とし
ても仰がれる鍾馗しゅうきもともと椎であった説があり、興味深い。鍾馗
の変遷に関して、たとえば『爾雅』『釈草』では「中馗、菌名也」
（中（鍾）馗は菌の名なり）とあり、『周礼』『考工記 下』の鄭氏の
注では「終葵、椎名也」（終葵は椎の名なり）とあり、また『陔餘叢
考』では「齊人謂椎為終葵」（齊人椎を謂いて終葵と為す）とあるの
で、終葵が鍾馗の音通語であり、結局『本草綱目』卷三十八「鍾
馗」の条に「菌似椎形、椎似菌形、故得同称。俗画神執一椎擊鬼、
故亦名鍾馗」（菌は椎の形に似て、椎は菌の形に似ている故、同称を得
た。俗に神が一椎を執って鬼を撃つを画く。故に亦た鍾馗と名づく）と
説明されているように、鍾馗が椎であったから鬼やらいの神に化身
したのである。⁽¹⁵⁾

神茶・鬱壘の原形である椎と鍾馗の原形である椎とは基本的に違
うにもかかわらず、椎が門前の守衛として疫鬼を防いだり追い払っ
たりする威力をもつものとして昔から認められていたことには違い
がない。しかし、ただ神茶・鬱壘が桃椎から転じてきたという程度
に止まっては中途半端になるおそれもあるし、またいささかわけの
わからないというおそれもある。それを立証するために、もう幾
つか例を挙げてみることにしよう。たとえば、『玉燭宝典』には

「元日造桃板著戸、謂之仙木、像鬱壘山樹、百鬼畏之」（元日、桃板
を造り戸に著き、之を仙木と謂う。鬱壘を山樹に像れば、百鬼之を畏る）
という記載がみえ、桃枝を鬱壘に象り元日の門戸にかけて鬼を脅か
す風習があった。この桃板はまた、宋の高承が『事物紀原』卷八で、
『淮南子』「詮言訓」の許慎の注を引いてから「今人以桃梗作板、歲
旦植於門以辟鬼」（今人、桃梗を以て板を作り、歳旦門に植えて以て鬼
を辟ける）と言ったように、桃板の前身は桃梗である。陳元靚も
『歲時廣紀』卷五において、「今人以桃梗徑寸許、長七八寸中分之、
書祈福禳災之辭、歳旦挿於門左右地而釘之」（今人、桃梗の直径一寸
許、長さ七八寸のものを中分し、祈福禳災の辞を書き、歳旦に門の左右
の地に挿して之を釘ちこむ）と、桃梗の形や用途を説明しており、桃
梗や桃板の役割は神茶・鬱壘のそれと全く同じであることがわかる。
さらに、すでに触れたように、李時珍も『本草綱目』の中で、桃板
は即ち桃杙であり、「人多削桃木釘于地上、以鎮家宅。三載者尤良。
……故鬼畏桃、而今人以桃梗作杙板、以辟鬼也」（人多く桃木を削っ
て地上に釘し、以て家宅を鎮める。三載の者が尤も良し。……故に鬼は
桃を畏るのであって、而して今人桃梗を以て杙板を作り、以て鬼を辟
けるなり）と言ったように、桃梗は杙としても打ち込まれ、家宅を
鬼から守る用にも用いられたことがわかる。以上のような桃梗の形
態から見れば、桃板や桃板の前身である桃梗は明らかに始原的で素
朴な桃の木の棒であり、したがって神茶・鬱壘も本来門の両側や家

宅の周りに打ち込まれた桃杣、すなわち桃の棒のことであつたのではあるまいか。こう見てみれば、家を守る桃杣を象徴的に一本打つても二本打つても別に不思議ではなく、またその発展状態の門神も一人であつても二人であつても、とくに理由を探し当てる必要がないと思う。

神茶・鬱星とは、一神としての伝承もあるけれども、何といつてもいまや二神として認められる一般的な事実があり、また桃杣から転じてきたことも上述のとおりであるが、しかし神茶・鬱星と名付けられたからには、その名に古代人の何か信仰的な情報が含まれてはいないかを考える必要がある。それについては、すでに諸説が出されている。秋田成明は、『詩経』「豳風・鴟鵂」の「予所持茶」(予が持つ所は茶)の「茶」についての『毛伝』の説明「茶、荊茗也」(茶は荊茗なり)を根拠に、茶は桃とともに魔除けに用いられた葦であり、また同じ『詩経』「豳風・七月」の「六月食鬱及薺」(六月に鬱及び薺を食う)の「鬱」についての『毛伝』や『本草綱目』による「鬱李」の説明を根拠に、鬱星を桃と李との近縁性から桃である⁽¹⁶⁾と考える。森三樹三郎は、神茶より鬱星のほうがはるかに重要だと主張し、『論衡』「雷謙篇」にみえる「礼曰、刻尊為雷之形。一出入、一屈一伸、為相校軫則鳴。校軫之状、鬱律嶺星之類也」(礼に曰く、尊に刻して雷の形を為す。一出入し、一屈一伸して、相校軫を為せば則ち鳴る。校軫の状は、鬱律嶺星の類なり)などに着眼し

て、鬱星を雷であると論じている。⁽¹⁷⁾これらの説は角度こそ違うが、それぞれにそれなりに耳を傾ける価値があろう。しかし、それよりもっと首肯しやすい説は上原淳道の卓見⁽¹⁸⁾であると思う。

上原はまず、『左伝』「宣公」四年に「楚人謂乳穀、謂虎於菟」(楚人は乳穀と謂い、虎を於菟と謂う)とあるのを例に、さらに『漢書』百卷「班固叙伝」にみえる「楚人謂乳穀、謂虎於菟」(楚人は乳穀と謂い、虎を於菟と謂う)の顔師古の注に「捫字或作菟、並音塗」(捫の字は或いは菟に作り、並びに塗の音なり)とあるのを「茶」に結びつけて考える。すなわち、茶も塗も余を声符とし、茶Ⅱ塗Ⅱ菟という関係で、神茶はもともと虎であつたとする。虎とは、度朔山伝説において鬼を食う動物として必ず出てくるものである。さらに、すでに例として挙げた『韓詩外伝』巻十にみえる「斉の桓公出遊し、一丈夫に遇う、……何を以てか斥逐するぞ、何を以てか避余するぞやと」の話の中の「避余」は「避除」である。もし余Ⅱ除であり、除Ⅱ茶であるとすれば、神茶はすなわち「除く神、祓除する神」である「神除」である。いっぽう、鬱星について上原は、「鬱は弗・払・祓などと同じく物の韻に属しており、星は入声のリツに読まれて律とも書かれ、また偏とも書かれているから、神茶が「除く神、祓除する神」と意識されるときは、鬱星もまた「祓人形、祓除する人形」として意識されたのであろう。……祓と除とは密接な関係にあるから、祓Ⅱ鬱と除Ⅱ茶とがすなわち鬱星と神茶とが一对

の神人として、場合によって……兄弟として、記されているのはまことに理由のあることである」という。この場合、三月三日の祭りなどにみられる偶人が桃の木からできた人形であることを思いだせば、神荼と鬱壘の正体を理解するのに役に立つであろう。

神荼と鬱壘の名の由来に関しては、諸文献の傍証を引きながら音韻をふまえた上原の結論は大いに首肯できるので、蛇足を避けるため、以上の諸説を紹介するにとどめる。要するに、神荼と鬱壘という名においても、疫鬼を祓除する桃のもつ威力と一致している。ちなみに、前述した蔡鬱壘の蔡という字が確かに姓であれば、その字も、金文によれば「殺」字と同体字であり、音符が「祭」から成ったこと(19)から考えると、蔡が鬼やらいを主な目的とした追儺などの儀式に強いかかわった桃の木からきた神の鬱壘の姓、あるいは神荼そのものになっても少しも不自然ではなからう。

正月と春聯・門神

つづいて、『論衡』『訂鬼篇』に引用された『山海経』には、度朔山の伝説が記載されてから、「是に於て黄帝乃ち礼を作り、時を以て之を驅り、大桃人を立て、門戸に神荼・鬱壘と虎とを画き、葦索を懸け、以て凶魅を禦ぐ」と述べている。ここで、大桃人がどこに立てられたかははっきりしていないが、門戸に神荼・鬱壘と虎が画かれたところから見れば、桃人も門戸の近くに立てられたに違いな

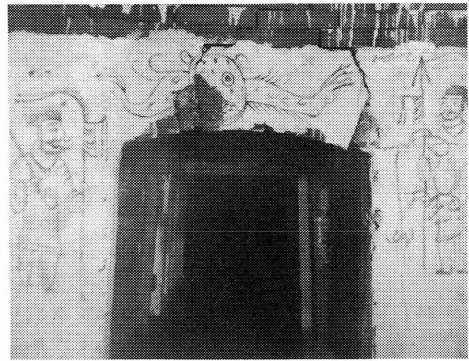


図4 宮城子漢墓壁画

る。……子を刻削して以て人と為す」から見て、また桃梗のことであろう。すなわち、桃梗が人形として門戸のところに突きさされて疫鬼の侵入の防禦に用いられたことは、かなり古い時代からあったということになる。

度朔山伝説によって見るかぎり、大昔から桃の木が呪力をもつものと信じられ、ますます神秘化されて最後に度朔山伝説にあるような異常な大木に至る。このような信仰によって、桃枝(桃莢)、桃棒(桃杖、桃棣、桃笏)、桃梗(桃樵、桃杙、桃人、桃板(桃符))などにも威力が持たされ、門の旁に植えたり挿したりして鬼ないし邪気を避けたり祓つたりするのに用いられたのは上記の諸文献を通してみた通りである。その当時、地上に挿された桃梗(桃樵、桃杙)

いし、また同時に、神荼・鬱壘は門神としての資格が得られたものの、桃からは完全に分離されていないことがわかる。桃人とはその役割から見れば、桃の木が削られた桃板であり桃杙であらうが、すでに引用した『戦国策』にある寓話「土偶人あり、桃梗と相与に語

がしだいに桃人や桃板と意匠が加えられ、門の旁に立てたりあるいは門の両側に掛けたりされるようになる。この段階にいたっては、信仰上桃からきた神荼・鬱壘も桃の木の飾りとともに登場し、いわゆる共存状態となる。当時、門戸に画かれた神荼・鬱壘や虎の絵はどんなものかは今はもう見られないが、遼寧省大連市の宮城子古墳で発掘された「宮城子漢墓壁画」の人物から漢の時代のおおよその様子がわかる。⁽²⁰⁾ (図4)

上記のように、門戸が陰陽を分かち空間的な境界であるから、桃の木が鬼門に立つのも、門戸で鬼を追い払うのに用いられるのも、ともに陽を意味する仙木である桃の木の威力に基づいた信仰である。しかし、さきの『風俗通義』にある「是に於て縣官常に臘の除夕を以て桃人を飾り、葦茭を乗せ、虎を門に画く。皆前事に追い効い、以て凶を衛らんことを冀うなり」から見れば、桃の類を門戸に飾って「礼を作る」のは、季節的にいえば正月の習俗であり、また「皆前事に追い効」う習俗であることがわかる。いわゆる「前事」とは、すでに『後漢書』『礼儀志』に「百官官府、各おの木面の獸を以て能く儼人の師を為り訖り、桃梗・鬱壘・葦茭を設け畢れば」とみえたように、儼の儀礼であろうが、換言すれば、行事化された儼の儀式は歳末、臘祭に行われるのであり、その際鬼やらいに用いられた桃梗はそのまま正月の門飾りにされ、正月の風俗になるわけである。桃梗は追儼の用具から門飾り、さらに正月の門神へと変わるが、そ

の変遷を可能にする根本は、方士らが唱えた木火土金水の「五行相剋」の原理であり、『後漢書』『礼儀志』に「周人木徳以桃為梗、言氣相更也」(周人は木徳、桃を以て梗を為る。気の相更るを言うなり)と記載されているように、桃梗は王朝交替の説明にも用いられている。「梗」は「更」であるため、冬季から春季へ切り替わる陰陽交替の激しい正月にも、桃梗の威力をもって扶陽抑陰をする必要があったろう。こうして見ると、季節の変わり目である正月も、観念上では時間的な境界であり、空間的な境界である門と理念を一にしている。

というわけで、桃の類は正月に門に飾るようになったのだが、後に年代を経るにつれてさまざまに変化が起こり、いっぽうでは門神となり、いっぽうでは春聯となって現代まで受け継がれている。次に、その変遷の経緯を簡単に見てみることにする。

『後漢書』や『風俗通義』などでは、度朔山伝説の起源を遠く黄帝の時代までさかのぼっているが、それが真実かどうかは判明できない。しかし桃梗や桃人が正月の門飾りにされ、また神荼・鬱壘が門戸に画かれたのは、漢以前の文献にみえないので、漢からの習俗と考えられよう。そして漢の時代においては、神荼・鬱壘が桃人から分離しつつあったけれども独立した門神のイメージはまだ確立されなかった。この状態が梁の時代になってから、たとえば『荊楚歲時記』に「正月一日……造桃板著戸、謂之仙木。絵二神貼戸左右、

左神荼右鬱壘、俗謂之門神」(正月一日……桃板を造りて戸に著き、之を仙木と謂う。二神を絵き戸の左右に貼り、左は神荼右は鬱壘、俗に之を門神と謂う) というように、神荼・鬱壘はまだ桃板とともに用いられたが、すでに門神と明確に呼ばれるようになっていた。

正月に門に掛けられる桃板はすでに述べたような桃符や桃印であるが、その形態に関しては、前引した桃印に関する『後漢書』の記載とか、また『皇朝歲時雜記』にみえる「上には神像・狻猊しゅうねい・白沢の属を画き、下には左に鬱壘、右に神荼を書き、或いは春詞を写し、或いは呪禱の語を書き、歳旦には則ち之を更たむ」との記載によれば、神の絵や名あるいは呪禱などの文字が同時に書き込まれるのは、かなり長い時期にわたって一般的であったように思われる。後世さらにこれが分かれて、今日の門神と春聯とに変化したのであろう。

『皇朝歲時雜記』はいづごろのことを記載した書であるかわからないが、猛獣の獅子である狻猊や黄帝が獲たためたい神獣である白沢が登場したことから見れば、門神にしては相当古い時期からの風俗と考えられる。これに似た桃符の絵が『清俗紀聞』に載せられ、これは木版印刷による一对の桃板のような絵で、対等に四段に分けられている。第一段に竜と虎、第二段に文武の官、第三段に桃と柳と第四段の戟が三本挿してある瓶となっている。第四段の絵は、瓶は平と、戟は級とそれぞれ普通なので、「平昇(生)三級」を意味するめでたいことばである。この絵からも、桃板の風俗がかなり後世



図5 桃符(『清俗紀聞』より)

までのこっていたことがよくわかるであろう。(図5)

しかしながら、桃板の変質はすでに五代(九〇七〜九六〇)において起こったように推測される。俞正燮の『癸巳類稿』巻十一「門対」によれば、五代、後蜀の孟昶が宋に滅ぼされる前年の大晦日、自ら桃符板に「新年納余慶、嘉節号長春」(新年余慶を納め、嘉節長春を号す)と題詞したのをはじめ、桃板がもっぱら文字化される楹聯へと変わってきた。清の梁章鉅が『楹聯叢話』の序で、「楹聯之興、肇于五代之桃符、孟蜀余慶長春十字、其最古也」(楹聯の興りは五代の桃符から肇まり、孟蜀の余慶長春十字は其の最古なり)と言っている。楹聯は対聯や対子ともいうが、はじめは貴族の間にしかなかった。明代に入ってから、赤い紙に字を書いて貼る春聯が民間で流行しはじめた。そのきっかけは、陳雲龍の『簪雲樓雜說』によれば、明の太祖のときから、桃板に題字することがなくなり、代わって赤い紙に書いたことにあろう。都を金陵に定めた年の大晦日、明の太祖は突然「公卿士庶家、門上悉加春聯一对」(公卿士庶の家、門上に悉く春聯一对を加えるべし)と命じた。以来、春聯というもの

は変わらずに現在まで受け継がれているが、しかし、王安石（一〇二一—一〇八六）の名高い詩「元日」に「爆竹声中一歲除、春風送暖入屠蘇。千門万户曠曠日、總把新桃換旧符」（爆竹の声中一歳を除き、春風暖を送りて屠蘇に入る。千門の万户曠曠日、総べて新桃把りて旧符に換う）とあるように、春聯に代えられても桃符という旧称が相変わらず愛好され、また「歳旦則ち之を更える」という桃梗の従来の意味合いもそのまま吟味されている。

しかしいっぽうでは、桃板、桃符が春聯化されている間に、門神としての神茶・鬱壘の名は目立たなくなってきた。たとえば、宋の孟元老もうげんろうが著した『東京夢華録』は、北宋の都汴梁べんりやう（今の開封）の風物を描いた本であるが、そこに「（十二月）近歳節、市井皆印売門神、鍾馗、桃板、桃符及財門……」（十二月）歳節に近づき、市井へまちではみな門神・鍾馗・桃板・桃符及び財門……を印すったり売ったりしていたとあり、門神を貼る風習はあるようであるけれども、その門神がだれであるかは不明である。実は、宋代にいたって、神茶・鬱壘以外にもさまざまな門神や門神に関する伝説が生まれはじめたのである。中でも、広く伝えられている鍾馗と秦叔保・胡敬徳はもともと有名である。

鍾馗に関する伝説は、前述したようにさまざまであるが、宋の時に撰された『三教搜神大全』（作者未詳）「鍾馗」の条を中心に、鍾馗が門神になった話をここに記しておく。

明皇が開元年中に驪山で武を講じて、翠傘をかざして還宮せられるとすぐに病にかかった。瘡おこりにかかって昼寝して居るとき夢を見られた。その夢の中に、小さな鬼が赤い禪ふんしをし、片足に履物を穿き、片足は跣足で、そうしてその腰には脱いだ片足の履物をぶら下げ竹の皮で作った団扇を挿して出て来て、太真の刺繡の香囊と天子の玉笛とを盗んで、御殿を繞り奔って戯れている。天子が叱ってその名を問うと、小鬼は虚耗こというものだという。天子がそんな名を聞いたことがないと言うと、小鬼が言うには、虚とは物を盗みだすことを遊戲のようにし、耗とは人の家のめदैたい事を耗やぶるものだという。

天子は怒って侍従の武士を呼ぼうとすると、突然大きな鬼が現れた。破帽を頂き、藍色の袍を着、角帯を繫け、役人の穿く長靴をはいていた。この鬼はいきなり小鬼を捉えて目を刮くき、鬼を引き壁いて啖くってしまった。天子がお前は何かと問うと、大鬼は、臣は鍾馗南山の進士鍾馗というもので、武徳年中に受験したけれども落第し、故郷へ帰るのが恥ずかしいので殿階に頭をぶちつけて死んだのであります。もし陛下において臣に緑袍を賜って葬って下さることができれば、皇恩に感じて誓って陛下のために虚耗妖孽を退治すると申し上げた。

明皇はこの時目が醒めて、瘡の悩みが夢のように治った。呉

道子という画師を召され、夢の中に見られたありさまを説明して、その通りに鍾馗の図を画くことを命じた。

この話の中にある明皇は唐の玄宗のことであるが、呉道子は名は道玄、唐の陽耀（河南省禹県）の人で、勅命で朝廷に仕えた絵書きである。晩唐の張彦遠が撰した『歴代名画記』に、呉道子が画いた「十指鍾馗」の絵が世に伝わっていると記され、宋の沈括の『補筆談』にも、（北宋の）宮中にある呉道子画鍾馗の巻首に唐人が題して上記のような話を述べたと記録されている。「十指鍾馗」の絵はすでに見られないが、明皇が呉道子に鍾馗像をえがかせ、それを悪魔払いとして全国に流布させたことは事実とみてよい。こうしてできた鍾馗の絵は、のち年末にも魔除けとして貼り付けられるようになり、また従来の門神である神荼・鬱壘と同じ地位を獲得するようになった。

架空の人物である鍾馗のほかに、実在の人物である秦叔保・胡敬徳もやはり唐代において門神にされた。伝説は鍾馗の話とたいして変わりないが、同じ『三教搜神大全』の「門神二將軍」に次のように記されている。

伝を按ずるに、唐の太宗は心穩やかではいらなかった。寝門の外は夜な夜な鬼魅が磚や瓦を投げ遊び、叫び呼んでいるの

で、三十二宮や七十二院に休まる夜はなかった。太宗が心配のあまり、群臣にこれを防ぐ方法を下問すると、秦叔保が進み出て、「臣は平生人を殺すことを瓜を割るほどにしか思いませんが、死骸が山のようになっても蟻が集まっているぐらいにしか思いせんから、どうして魍魎どもを惧れましようか。胡敬徳と戎装をし門に立ってお守りしようございます」と言った。太宗はその申し出を許すと、果たしてその夜は何事もなく済んだ。太宗は二人に褒美を与え、二人が徹夜をして眠っていないとわかると、絵師に言い付けて、手には玉斧を持ち、腰には鞭鍊と弓箭をつけ、髪の毛を逆立てた全く普段と変わらない二人の姿を描かせて宮殿の左右の門に懸けさせた。こうして邪祟はなくなり、このならわしは後にも受け継がれて門神となったのである。

『西遊記』第十回「二將軍宮門鎮鬼 唐太宗地府還魂」にも、これと関係のある話が載っている。このように、宋代は門神が神話伝説から歴史人物へと切り替わる時期のように見えるが、しかし門番として疫鬼や悪霊を防ぐ機能においては相変わらず従来の通りである。もっとも、武士を門神とする早期の例は、『漢書』「景十三王伝」に「広川恵王越、其殿門有成慶画、短衣大袴長劍。〔師古曰〕成慶古之勇士也」（広川の恵王越、其の殿門に成慶の画有り、短衣、大

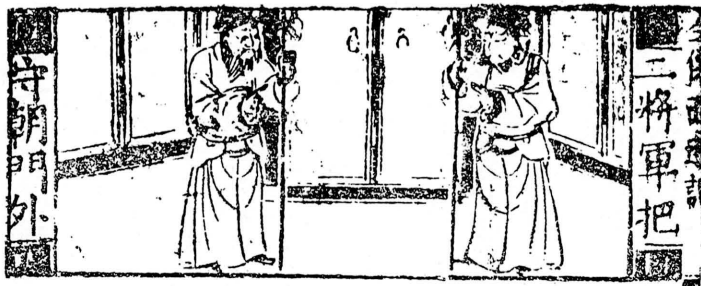


図6 二將軍門を把る（古本小説叢刊『西遊記』より）

袴、長剣なり。（師古曰く）成慶は古の勇士なり」と見えるが、成慶も帰納的に神茶・鬱壘や鍾馗や秦叔保・胡敬徳と同じであつたらう。明、清時代に入ると、門神の歴史人物への転換に拍車がかけられ、趙公明、蕭何・韓信、馬武・姚期、趙雲、薛仁貴、岳飛、穆桂英などの英雄が登場し、武門神・文門神を演じてきた。ここまでくると、門神の役割も疫鬼や悪霊を防ぐより、もっぱら戦災から家を守ると

いう意識にとって代えられていた。さらに後になってから、いくら門神を張り替えても役に立たないと意識が働いたのであろうか、その代わりに、福・寿・禄を願う「麒麟送子」、「竜鳳呈祥」、「寿比南山」、「進宝図」、「財門之図」などの門画が門神の地盤を乗っ取ったのであった。（図6）

しかしながら、門神の人物や意味が変わってきたにもかかわらず、桃の木からきた神茶・鬱壘が鬼を退治する伝説は、変貌しつつも民間では未だに伝えられてやまない。次に、『門神人物的伝説』に載っ

ている神茶・鬱壘に関する伝説のあらすじを二、三紹介しよう。一つは、江西省宜春に伝わっている話である。

昔々、長江のほとりに桃の林があつた。その中に兄弟二人が住んでおり、兄は神茶、弟は鬱壘という。この二人は素直であるが、たいへんな力持ちなので、天下の百獣を順従させている。桃の林の近くにある高い山に魔鬼がおり、千年に一度花が咲き一万年に一度実るその桃の果実を食べれば、長生不死ばかりか天に昇って仙人にもなれることを聞いて、桃を盗み取りに山から降りてきた。それが兄弟に見つかり、戦いになった。神茶は桃の枝を折って鬼を撃ち、鬱壘は後から藤の縄で鬼を縛りつけては虎に食わせた。

その後、兄弟は相次いで死んでいったが、天上で悪鬼を管理したり、桃の木で駆除したりする仙人になったという。それ以降、人々は桃の木を削り、上に神茶と鬱壘の名を書いて、邪鬼を追ひ払うのに門の両側に掛けておいた。これは桃符である。さらに後になって、人々は神茶と鬱壘の絵を描いて門に貼りつけるようにした。これはつまり門神である。

もう一つは、山東省青島に伝わっている話である。

昔、山の上に一人の魔王が住んでいた。たまたま山を降りて村を荒らしに来るので、人々はたいへん悩まされた。そこで、村に神茶と鬱星という名前の二人の勇敢な若者がいて、魔王を退治するために腕前を鍛えようとして旅に出た。

夜も昼もなく、数えきれない数々の山を越え川を渡ったあげく、一つの廟にたどりついた。そこ的主事を師に拜んで熱心に武術を身に付けて帰ろうとするとき、千年の桃の木で作られた雄雌の剣を師からもらった。若者は郷里に帰って、さっそく魔王を捜して戦ったが、なかなか勝負がつかないので、もらった剣を出して見せたとたんに、魔王がいきなり倒れてしまった。

後世の人々は、神茶と鬱星を記念するために、彼らの姿を桃の板で二つの木の人形に彫って、保護神として門の両側に掛けるようにした。⁽²²⁾

このような民間伝説は、言うまでもなく度朔山伝説をたねに伝えられているものであるが、なかで神茶・鬱星が人間として桃の呪力を借りて悪魔を征服したことによって桃符や門神に仰がれたところは面白い。すなわち、これも歴史人物が門神にされたのと同様に、抽象的な神を人間に具象させる、あるいは民間の勇士や英雄を神に付会する神話変化のパターンをありありと反映したものである。伝説の中では、神茶・鬱星があるいは生まれつきの力持ちである、あ

るいは何かの方法で特別の能力が獲られるということになっているのであるが、異常の誕生や異常の変身譚も、人間として神になる必須の条件である。民間伝説において、薛仁貴は竹筐で石人の頭を被せて縁が結ばれた母によって生まれたゆえに、比類のない力持ちの勇士になったのであるし、三国の猛将である趙雲は玉皇に派遣されてきた「灯籠星」であるゆえに、一生征戦してきたにもかかわらず一度も負傷したことのない不思議な人物となった。このように民間で創り直された人物であるからこそ、人々を安心させ安泰を守ってくれる門神になれたのである。

方角と桃の信仰

度朔山伝説の骨子は、何といっても果てしもない大きな桃の木とその木の北東の枝間にある鬼門である。鬼門は陰悪の気が集まり、百鬼の出入りする門戸であるから、それを制御するために陽性の仙木である桃の木が配置されたのであらうと思うが、この意味では、桃の木が生えていた黄泉の比良坂も鬼門と考えなければならぬし、桃を祭具にして行われる儼の季節も陰陽交替の意味で時間的な鬼門と考えられないことはなからう。

この鬼門は、たとえば、東方朔の撰とされる『神異経』「中荒経」にも「東北有鬼星石室三百戸、共一門、石傍題曰鬼門」(東北に鬼星の石室三百戸有り、共に門を一にす。石傍に題して鬼門と曰う)と記

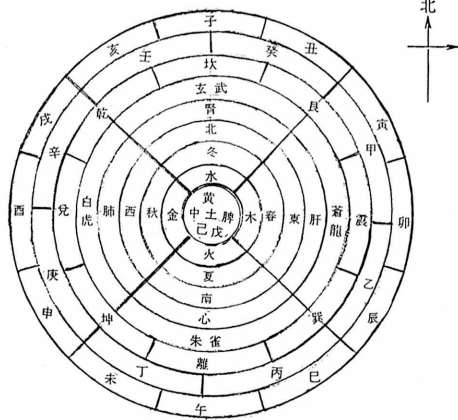


図7 十二支・十干・八卦・四獣・方位・季節・五行の配当

されているように、東北に位置しているのは偶然的なものではないのである。東北の隅という方角がもっとも悪いと言いだめたのは、陰陽道や陰陽師であるが、その思想の根底は陰陽五行説である。簡単に言えば、宇宙間における森羅万象を陰と陽の関係において捉えようとするのが陰陽で、たとえば天と地、太陽と月、男と女などは具体例である。五行の「五」とは宇宙間の基本的な五つの原素である「木火土金水」を指し、この互いに相生・相剋して万物をして陰陽の交合によって生死・盛衰を繰り返させる作用が「行」である。この五行は五原素を基本にして、色彩・方位・季節・時間・十干・十二支・内臓・精神に至るまでをこの中に包容してあてはめているのである。五行に「甲・乙・丙・丁・戊・己・庚・辛・壬・癸」をあてた

ものを「十干」といい、「子・丑・寅・卯・辰・巳・午・未・申・酉・戌・亥」をあてたものを「十二支」といって、組み合わせて年

月日・時刻・方位などを表すのに用いられている。(図7)

この干支による方位は正北を子、正南を午、正東を卯、正西を酉とする「四正」に対して、東北に丑・寅、東南に辰・巳、西南に未・申、西北に戌・亥がそれぞれ配され、「四隅」すなわち艮・巽・坤・乾とする。家相で言えば、西北の隅(乾)は天門、東南の隅(巽)は地門、西南の隅(坤)は人門とするのに対して、東北の隅(艮)は鬼門とされている。そもそも図7に示されているように、東北の隅は正北の子と正東の卯によって挟まれている位置にある。陰陽五行説で考えれば、「子」は五行においては、「水」に当たり、方位は北、色彩は(玄)黒、季節は冬、月は十一月、時間は夜をそれぞれ表し、すなわち陰陽の陰(幽)の表象である。これに対して、「卯」は五行の中では「木」に当たり、方位は東、色彩は青、季節は春、月は二月、時間は朝をそれぞれ表し、陰陽の陽(顕)の表象である。とすると、真ん中に位置する東北の隅「艮」は、ちょうど北の陰から東の陽に転ずる急所である。さらに、十二支の「子」は「孳」とも解され、「うむ・ふえる」意味であり、「子」に配された十干の「壬」は「妊る」、「癸」は女性の月経を「桃花癸水」ともいうほどの「めぐる・めぐらす」の意味から見れば、「子」の意味するところはまさに陰に幽れている陽、すなわち母体に宿り始めた胎児である。そしてもう一方の「卯」は扉が開くという字形をなし、十干の「甲」は種子や果実の堅い皮を破る、「乙」はつか

え曲がりながら伸びる形を示すものであり、また「甲乙」が春季を意味するように、「卯」の意味するところは生命・万物が顕現し始めることである。そうすると、「子」から「卯」へと移動する途中にある「艮」、すなわち東北の隅は、まさに陰陽の変わり目であり、生命の誕生にとってただならぬ境目である。

陰陽説の創始者は伏羲、五行説の創始者は黄帝といわれるほど、陰陽五行説の起源の古いことが窺われるが、周の王室の政治の指導原理として応用されたことによれば、殷の時代にすでに成立していたとみられる。陰陽五行思想は、厳密に言えば古代中国の自然哲学であるが、後に道教に吸収され神仙思想と習合したところで、度朔山伝説を生み出したものだと思われる。したがって、鬼門には道教の神仙思想と桃の仙木觀念が同時に具わっているのである。このように陰陽五行説で解釈すれば、東北は方位ばかりでなく、時間、季節においてもすべて陰陽の境である鬼門を意味し、これさえ越えれば、春を迎えられ生命が誕生し成長するが、逆に越えられなければ陰に込められたまままで消滅してしまうのである。そこで、陰を抑えて陽を助けるために、空間的な「鬼門」に桃の木を見張りに立たせ、時間的な「鬼門」に桃の木を祭具にして祭りや儀式を行うわけである。

日本では、陰陽五行説は陰陽道といわれ、六世紀ごろ伝わってきたのであるが、これが大宝律令（七〇一）のときに制度化されてか

ら、陰陽寮が置かれ、占いや地相をみる仕事をする陰陽師も認められるほどの盛況であった。古くから現在にわたって帝都の選定、社寺宮殿の造営をはじめ、住宅建設などの配置にも、東北の方角を鬼門として忌み特別の配慮をする風習があることから見れば、日本のほうが陰陽五行思想とともに鬼門に対する認識を受け入れたに違いないが、中国の鬼門に方角禁忌まで含んでいないから、鬼門思想は日本で独特の発展をとげたというよりほかない。

日本では、京都は東北に位置する比叡山を鬼門とし、札幌も東北に位置する美唄を鬼門とする話を耳にしたことがあるし、また鬼門除けという実際の例として、たとえば桓武天皇が延暦三年（七八四）京都に皇居营造を開始し、同十二年遷都するまでの間に、延暦七年には比叡山に延暦寺を建立して、鬼門鎮護の霊場とした。同寺の慈覚和尚も「わが山は花の都の丑寅に、鬼入る門を塞ぐとぞ聞くと自負している。江戸城に対しても、同様の理由から寛永二年（一六二五）に東叡山寛永寺を建立し、千代田城の鬼門鎮護とした。江戸城の外濠の堤防には松を植えたが、丑寅の方角には硬い松を遠慮して柔らかい柳を植えたのが今の柳原町であるという。⁽²³⁾ また、『吾妻鏡』嘉禎元年（一二三五）正月の条に、五大堂建立の地が幕府の鬼門にあたっているとの記載がある。

いっぽう、民間では鬼門の俗信が目立ち、第二次世界大戦後の調査（一九四七～一九五〇）で、家相の凶吉を信ずる者は四六・五バ

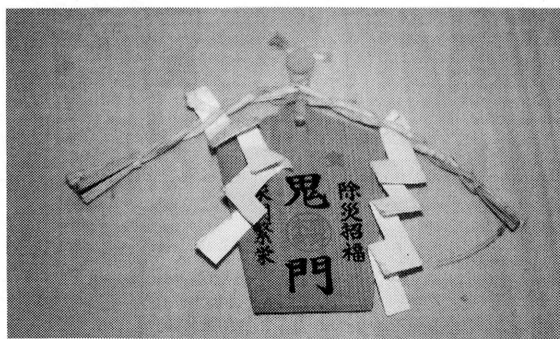


図8 鬼門除けの札(北海道小樽市の友人の家の室内に掛けてある)

ーセント、とくに「鬼門除け」を実施した者は六六パーセントにも及んでいたという。⁽²⁴⁾これより少し前の昭和五年九月十一日の東京朝日新聞の記事によると、東京市役所の市長室が鬼門に当たって市政運用上甚だ憂慮に堪えずとして東京市参事会が市長室移転を決議したという。⁽²⁵⁾今日においても、たとえ建築主が鬼門を忌まなくても鬼門の禁忌に触れる設計では大工が工事を引き受けないし、鬼門除けと称して、建前に木の札に呪文を書き入れてこの方角の壁の合間にに入れておいたり、この方角に稲荷^{いなり}などを屋敷神として祀ることが広く行われている。一般民家の建築に鬼門に対する警戒がみられ、こ

の方角に出入り口や便所や浴室を設けることを避けているし、これを犯すと病人や災難が跡を絶たないと信じられている。鬼門に関する俗信は、また分家を鬼門の方に出すと本家が成り立たぬとか、鬼門の方と縁組をしたり鬼門に当たる木を伐ったりすると死ぬとかいうが、逆に村では鬼門に堂を建てたり、家では鬼瓦を屋根につけたり、桃や梅を

植えたりすると、鬼門除けになるともいう。桃が鬼門除けになるという観念は、直接には度朔山伝説との関連が見出されないかもしれないが、前引した『本草綱目』にも、世間で多くの桃の木を地上に打ち込んで家宅の鎮めとすることを考え合わせてみれば、日本の民間信仰においても、陽木である桃を門神とする意識がまったくなくともいえない。(図8)

鬼除けや魔除けに有効な桃の呪力は、これまで述べてきたようにその陽性の性質にあるに違いないが、度朔山伝説にある巨大な桃樹を載せた度朔山も「東海之中」(もちろん「滄海」とするものもあるが)にあり、『本草綱目』が引いた『甄異伝』にも鬼はただ東南の枝を畏れるというように、桃の信仰として方角の東や東南が注目される。日本にみられる例に、桃の木を雷除守札という神符として『古事類苑』の「神祇部」三十六「神符」に、次のように載っている。

(玉籤集八) 雷除守之伝 桃樹ノ東ヘサシタル枝ヲ、立春ノ節分ノ夜、日不入前ニ潔斎シテ切ベシ、清キ水ヲ以洗清メ置、守ヲ封ズル時ハ、七日潔斎神事シテ、認ル紙ヲ四方ニ切、先五文字ノ守ヲ書、次ニ中央ニ意富加武津美命ト書、右ノ方ニ伊弉諾尊ト書、左方ニ岐神ト書、其側ニ高津神^乃災雷神^乃災^於科戸^乃風^乃天八重雲^於吹払如^久、朝風夕風^乃朝霧夕霧^於吹払如^久、祓給^比、清^女氏賜^陪土書、次ニ件ノ桃ノ枝ヲ、長サ紙ノ内ヘ納ル程

ニ切、守一ツニ一本宛巻コミテ、糊ニテ付、上ニ雷神守、神垂
祈禱冥加正直ト書、上ヲ錦ニテ包ミ、神枝木付綿ヲ取テ警蹕シ、
右ノ三神ヲ封ジ祭り中臣祓三種大祓ヲ読テ加持ス、或ハ神供神
酒ヲ献リ、祭テ後ニ守袋ニ納メ、又ハ家ノ棟木柱等ニ掛ル也、
……

この神符は、中に「意富加武津美命」とか「伊弉諾尊」が守護神
として書かれるところから見れば、明らかに黄泉国の神話に基づい
たものであることがわかる。「意富加武津美命」とは神となった桃
の実のことであるから、ここの雷もきつと邪鬼のことに違いない。
しかし、この神符において、雷除けの主役は「立春ノ節分ノ夜、日
不入前」に切った「桃樹ノ東ヘサシタル枝」である。この「立春ノ
節分」は、十二支では卯、方位では東、月では二月、昔の中国では
一年の始まりとした。この季節に、また陰へ移る「夜、日不入前」
の時間に切った、また陽を意味する「東」を指している枝は、やは
り邪鬼を除けるのにもっとも有利であると信じられている。『本草
綱目』にも、「天行疫癘、常以東行桃枝煎熬湯浴之佳」（天行疫癘に
は、常に東行桃枝を煎熬した湯を以て浴するが佳し）とか、「黄疸如金、
清明時、清晨勿令鶏、犬、婦人見、取東引桃根細如箸、若釵股者一
握、……空腹頓服」（黄疸で金の如くなるものには、清明の時の早朝に、
鶏、犬、婦人に見られないようにして、東に引いた桃根の箸のように細

く釵股のようなものを一握り取って、……空腹に頓服す）とか記し、清
明の時の早朝に取った桃の東行の枝や根が難病に効くと言っている。
要するに、桃はもともと陽性のものであるけれども、さらに陽性で
ある東を合わせると、いっそう呪力の強いものになると信じられた
であらう。

そして、『古事類苑』の同じところにみえるもう一例に、

（橘家雷除祭式） 雷除守封事 五月五日午時ニ東方ヘ指タル桃
ノ枝ノ実ヲ採、洗ヒ清メ日ニ晒シ用ユ、実ナクバ桃枝ノ東方ヘ
指タルヲ用ユ、枝ヲ用ヒバ立春ノ朝カ、五月五日午時カニ採用
ユ、長サ三寸計ニ切テ用ユル也、桃実ニ書封ズル神号、

伊弉諾尊

意富迦牟都美命 桃実ヲ白キ絹ヲ以包ミ、麻糸ヲ以テ結カラゲ
ル也、

岐神

桃枝ヲ以テ封ズル時ハ、紙ニ件ノ神号ヲ書テ、枝ニ巻付ル也、
桃実ニテモ枝ニテモ、守ヲ封ジテ壇上ニ置テ加持スル也、守ノ
表ヲ別紙ニテ包、糊ニテ封ジ、表ニ雷除守ト書

とあるように、「東方」や「立春ノ朝」のほかに、五月五日午時も
ある。五は十進法ではちょうど半分、十二支の午にあたる。午は五

行では火、方位では南、季節では夏、時間では昼、色彩では赤である。この「午」は、陰の「子」と対極した陽である。しかし、この

五月は『荊楚歳時記』によると、「五月俗称悪月、多禁忌」（五月は俗に悪月と称し、禁忌多し）という。この理由について、『礼記』『月令』仲夏の条に「是月也、日長至、陰陽争、死生分」（是の月や、日の長きこと至まり、陰陽争い、死生分かる）とあり、また「午」の意味は「忤^{さか}らう」で、すなわち万物が繁盛の極を過^きぎして衰微の傾向になったことを示すのであるから、陽から陰へと移る時であるといえよう。したがって、古代の人は五月五日を端午の節句という祭りにし、神を迎え魔除けをするさまざまな方法を考え出したのである⁽²⁶⁾。とくに「五月五日午時ニ東方へ指タル桃ノ枝ノ実ヲ採」って魔除けをするのは、桃の実や枝の呪力を借りて、そして陽の力に合わせて陰を封じこめるという意味があろう。

3 桃太郎の鬼が島征伐

「桃太郎」の力

すでに前章において、桃太郎が桃から生まれた理由を述べてきたが、「回春型」にしろ「果生型」にしろ、桃から生まれた以上、大きな意味があると思う。桃太郎が生まれてからどうなったかについて、すでに多少触れたが、ここであらためて原話に近い滝沢馬琴の『燕石雜志』に載っている童話「桃太郎」を挙げて、その後半を見

てみることにする。

……その児忽地^{たちまち}大きになりつゝ、膂力^{ちから}人に勝れて、一郷^{ひととち}に敵なし。一日^{あるひ}その母に黍団子^{あまた}といふもの、夥^{あまた}とゝのへて給はれといふ。母はその故を問へば、鬼島に赴きて宝を得ん為なりと答ふ。父聞いていと勇^{たけ}しと誉めて、そのいふまゝにす。団子既にとゝのへしかば、桃太郎これを腰間^{こし}に著け、父母に辞し別れてゆくゆく途^{みち}に犬あり、その腰間なる黍団子を見て、これ一ツ給はらば、従者^{ずき}たらんといふにとらしつ。又猿と雉子^{きじ}とにあへり、みな黍団子を与へて従者とし、遂に鬼島に至り。その窟^{いはほ}を責めて鬼王^{きりう}を擒^{とら}にす。鬼どもその敵しがたきを見て、三ツの宝物隠れ蓑、隠れ笠、打出^{うちで}の小櫃^{こづち}を献^{けん}りて、主の命乞^{いのちひ}せり。斯^かくて桃太郎その宝を受けて鬼王を放^{はな}し、犬、猿、雉子を將^いて、故郷に帰^{かへ}り。思ふまゝに富みさかへて、父母を安楽^{やすら}に養ひしといふ事。

という後半の部分は、桃太郎の異常誕生譚である前半に対して、構成上から見れば、桃太郎の成長、桃太郎の出陣、犬・猿・雉子をお供にしての鬼が島での戦闘、宝物を得ての凱旋などの要素を含んだ、鬼が島征伐をめぐる英雄譚である。この前半と後半の関係について、神話学者である高木敏雄は、「昔むかしの発端から桃太郎が生まれるところまでは、いかにも童話的にできているが、さていよいよ鬼



図9 桃太郎の鬼が島征伐（東京女子高等師範学校編『昔話桃太郎』1897年より）

が島征伐の志を起こすところから結末までの後半は、どうしても童話ではない⁽²⁷⁾と指摘して、前後を切り離して考えている。そして、滑川道夫も構成からこのような二部となっている理由を、「桃にまつわる話編と、鬼が島征伐とは、二つのべつべつな話であったものが、合成して『桃太郎噺』にまとまって成立したものだと思われるからである」と考えている⁽²⁸⁾。わたしは、桃太郎の話を、構成上このように前後二部に大きく分けて見ることに賛成するが、桃の信仰上

から見ればまったく関係のないべつべつな話の合成だとは思わない。しかし、桃太郎の話が「精密にいえば、英雄伝説的童話とするのが本当であろう」という主張に賛同できるし、また「その中には神話的要素、伝説的要素、童話的要素、その他いろいろの要素が含まれている⁽²⁹⁾」という見方も認められる。（図9）

前半の桃太郎の異常な誕生は条件で、後半の鬼が島征伐は結果であり、互いにつながっていると思うが、そのつながりとしては桃太郎の成長ぶりがある。これについて、『雛廻宇計木』が「……安太ト玉ノヤウナル子ヲ産ケルニ、不思議ヤ、産レシ男ノ子、丈高ク骨太ニテ、七ツハツ計リノ子程アリテ強ク逞シケレバ老夫婦ノ歎ビ限リナシ」と語り、またうぶ湯の盥をひっくり返す⁽³⁰⁾といって、いかにも桃太郎が神の授けた子であるかを示しているが、この奇異さを、『燕石雜志』は「その児忽地^{たちまち}大きになりつゝ、臂力^{ちから}人に勝れて、一^{ひと}郷に敵なし」とか、また前章で引用した赤本『桃太郎話』も「桃太郎は力もちで、大石をさしあげて人びとを驚かす」とかと伝え、さらに桃太郎が生まれてまもなく村相撲の大関となったりする⁽³¹⁾というように、神通力に結びつけている。言うまでもなく、桃太郎を生まれつきの神通力の持ち主とする以外に、童話らしく「一ぱいたべると、一ぱいだけ、二はいたべると、二はいだけ、三はいたべると三はいだけ、おおきくなる⁽³²⁾」というふうな、大喰いによって速やかに育っている成長過程を生かす話もあるし、また「一つおしえれば、

十までおぼえて、十おしえれば百までおぼえるかしこいこになりました⁽³³⁾」という表現で、超人的知力を称賛する話もみえる。

このように、体力にしても知力にしてもすぐれた成長ぶりを強調するのは、たいてい英雄に関する民間伝承の決まり文句であるが、とくに桃太郎の場合は、生命力の強い桃によって生まれた以上、異常な成長ぶりを示すのも当然のことであり、また鬼が島征伐を可能にする必須の条件でもある。すでに述べてきたように、桃は仙薬・仙果として百病を治し、百鬼を制し、服用すれば仙を得られるのであるから、桃の子どもである桃太郎が異常な能力をもつのも、話としてごく自然な流れであろう。

桃に具わっている力に関しては、明の陳讓が編次した『邵武府志』に、桃を半分食べたところ異常な力を得た廖半仙の話がみえるので、そのあらすじを次に記すことにする。

泰寧に廖半仙という人がおり、家は極めて貧しく、小作人として働いて暮らしていた。ある日、かれは薪を刈りに行ったところ、薬草採りの二人の老人に会って桃を二つもらった。早く食べたまえと勧められたが、年取った母に持って帰って食べさせようと思って食べなかった。とするうちに、桃はふところから落ちてころころと岩のすき間にころび落ちてしまった。慌てて口で桃を嚼んで取ろうとしたが、半分しか食べられなかった。

立ち上がってみたら、老人はすでに影も形もない。それからというところ、かれはたいへんな力持ちになり、千斤のものを担いても少しも重く思わない。かれは、何十人でも動かさない大きな岩を一掴みで持ち上げ、水がなく田植えに困っているところ、畝の柄で山の岩壁を刺し抜いたら泉水が出てくるという具合に、村人を助けてあげて、人びとから廖半仙と呼ばれるようになった。⁽³⁴⁾

このように、桃を一個食べたら完全な仙人になれたはずであったが、半分しか食べられなかったので不完全な仙人になったのである。しかし、不完全であるにしてもたいへんな力持ちになったのであるから、桃の力によったものであるといわなければならない。

桃との直接的な関係はないが、鬼除けの門神とされたことのある薛仁貴や趙雲などに異常な誕生譚や異常な変身譚がつけ加えられたのと同様に、鬼を征服する意味で、桃太郎にも異常な能力を持たせなければならないのである。桃太郎の原像に関しては、口承の昔話としての「桃太郎」の話がおよそ室町末期（二五五〇～一六三〇）、とくにいわゆる戦国時代から江戸初期にかけて成立したとみるのがほぼ定説となっているが、その歴史的背景として、馬琴が『燕石雜志』で「桃太郎が鬼が島へ至て宝貨を得たりしよしは、為朝の事を擬していふなり」というように、桃太郎を為朝に結びつけて考える

説があり、また「桃太郎童話は、江戸初期に、大江山伝説、金平鬼退治、金平地獄めぐりなどの説話と、それに猿が島退治、一寸法師、わらしべ物語などの筋が綜合されて、完了した⁽³⁵⁾」というように、桃太郎の前身をとくに伝説における鬼退治の英雄として考える説もある。

為朝は本名源為朝^{みなもとのもろとも}（一二三九〜七七?）で、鎮西八郎と号した平安末期の武将であるが、勇力猛威をもって九州中を掠領したこともあり、後に伊豆大島に流されてからも、大島をはじめ近隣の島々を掠領した。後世、為朝は伝説として広く伝えられるが、『保元物語』（成立年代、作者未詳）によれば、この為朝は身長が七尺以上もあって、左手が右手より四寸も長く、強弓をよく引いたとされる。為朝が伊豆大島に流されてから十年後にシラサギとアオサギの飛び去るのを見て、ほかにも島があると思い、出船して一昼夜で島につく。島人からその島が鬼が島であり、昔は隠れ蓑、隠れ笠、浮き沓、沈み沓などの宝があり、日ごとに人を食らい、生贄をとったと聞いて、この島を八丈島の附属島と決め、葦島と改名すると伝えられるのが一般的である。いっぽう、金平^{きんぴら}とは仮想的な人物である坂田金時の子として伝説に活躍するが、短気で超人的な力を持つかわりに、知識に乏しく無邪気でそっかしい性格である。『金平夢物語』（二七〇五年成立）では、金平が家来のサルたちを従えて黄泉国の鬼退治にいく話が伝えられ、金時が登場する童話「坂田金時大江山入鬼

城酒^{じょうのしやう}願童子^{がんどうし}退治^{たいぢ}」では、金時が四天王の一人として鬼賊大江山酒願童子退治の主役をつとめた。

このように、為朝や金平などは、ともに伝説上における鬼退治の英雄であり、桃太郎がこれらに結びつけられたのはおそらく鬼とのかかわりからであろう。とくに金平と桃太郎とは異常誕生と動物を連れて鬼を退治する点に共通性があるが、しかしこれだけでは、「桃太郎」の話がこれらの伝説から糸を引いているとは、信仰上では説明しきれない。日本において、俗にいう鬼とは、その形、人身、筋骨たくましい裸体に、虎の皮の褌をつけ、頭には牛の角があり、口は耳まで裂けて鋭い歯をむきだし、怪力をもつ存在であるが、こうした鬼の形相については、たとえば谷川^{ことすが}士清の『倭訓栞』では、

鬼は形なし。さるを倭漢ともに角ある頭に虎の皮をまきたる体^{あが}を画くは、丑寅の維^{すゐ}を鬼門とするより、牛と虎とを取合せたるなりといへり。

と解釈し、また『つれづれ草拾遺』（作者・成立年代未詳）では、

鬼は形なし。見たる人なし。さはいへど、からもやまとも絵にかけるは、角あるかしらむくつけく、腰に虎の皮をまとひたり。安居院のあるひじりにとひ侍りしに、うし、とらは鬼門な

り。鬼門を形とりて、うし、とらとをとり合せ、絵がけるにて別の説なしとぞ。⁽³⁶⁾

と解釈するのを参考に、黄泉国の神話に出てくる鬼と考え合わせてみる場合、鬼の観念でさへ度朔山伝説などの鬼門の思想から来た以上、桃太郎と鬼との関係を為朝や金平などの伝説にもとめるのは、あべこべの作業としか思えない。桃太郎がこれらの伝説の影響を受けたというより、むしろ鬼に関する民間信仰ないし鬼除けと関係のある桃から生まれた桃太郎が、為朝や金平などによって具象化、英雄化されたと考えたほうが妥当だと思われる。

実際に、黒沢翁満の『童話長編』（二八五七）「詠桃太郎、長歌并短歌」に、「人習ふ人の世にして神習ふ 神代に近き古への 語りごとをこをば今に伝へて……」とあるように、この話の発端を古い伝承のものとし、また「常世の国の根の国の よもつ国にい渡りて鬼のもちたる宝をば 取てこまし」のように、明らかに黄泉国の神話にもとめているし、白鳥庫吉も「伊弉諾神の夜見国訪問の物語は、後世の追儼と関係を有するが如く、桃太郎のお伽話は追儼や夜見国の物語から思ひついて作られたものである。桃太郎の話は、桃が鬼を退治するのが主意であつて、それは『書紀』の所謂「用桃避鬼」の意に過ぎないのである⁽³⁷⁾」というように明言している。このように、「桃太郎」の話は、前半の桃太郎の誕生ばかりでなく、後半の鬼が

島征伐も桃の信仰から切り離せないのである。

鬼が島征伐

ある日、桃太郎が鬼を征伐しに出かけようと思ひ立って、黍団子を食料に鬼が島へ旅立つ。途中で犬・猿・雉子を家来にし、鬼が島で鬼を降伏させ、宝物を持って帰って、思うままの幸せな生活を送る。……これは粗略でありながらも、「桃太郎」の後半の、すなわち「鬼が島征伐」の一般的なストーリーである。

桃太郎はなぜ鬼退治に出かけるのか、これは「桃太郎」話の性格にかかわる問題である。鬼が島征伐の動機に関して、『燕石雑誌』の「桃太郎」に、「母その故を問へば、鬼島に赴きて宝を得ん為なりと答ふ^い」とあり、『雛廻宇計木』の「桃太郎」に、「我思フ子細在リテ鬼が島へ渡リ鬼共ヲ退治シ宝ヲ得ベシ」とあり、また黒沢翁満の「詠桃太郎 長歌并短歌」にも「鬼のもちたる宝をば取りてこましを」とあるように、江戸期における「桃太郎」の話では、ほとんどすべてが鬼が島征伐の目的を宝を得るのに決めている。いきなり「ある日、桃太郎が鬼が島へ宝を取りに行きたいという」ようでは、些か唐突で幼稚なものにとられがちであるが、現在までの童話や民話のほとんどもこういう形を取っていることから見れば、これこそ話のもっとも素朴で古い形かもしれない。

こういう話根らしいところは、明治時代に入って以降、いろいろ

な作り返しが行われてヴァリエーションがにぎやかになってくる。

中にたとえば、巖谷小波の『桃太郎』では、桃太郎が「阿父さん！

不図した御縁で親子となり、長の年月の御養育、御恩は草刈る山よ

りも高く、又洗濯の川よりも深くて、何と御礼の申し様も御座りま

せぬ」と親孝行の思いで鬼が島征伐の願いを申し出たが、さらに

「元来此日本の東北の方、海原遙かに隔てた処に、鬼の住む島が御

座ります。その鬼心邪にして我皇神の皇化に従はず、却て、此葦

原の国に寇を為し、滄生を取り喰ひ、宝物を奪ひ取る、世にも憎き

奴に御座りますれば、私只今より出陣致し、彼奴を一挫に取て抑へ、

貯へ置ける宝の数々、残らず奪取て立ち帰る所存」と出陣の理由づ

けをしている。この巖谷小波の『桃太郎』は、「伝承昔噺を、近代

的な児童読みものとして再編成した最初のものとして不朽の位置を

占めている」と評価されているが、これは『日本昔噺』（全二十四

編）の第一編として明治二十七年に出版されたものであるので、こ

の年の七月日本軍による朝鮮王宮の占領、八月日本政府による清朝

への宣戦を背景にして、皇国主義イデオロギーや対外侵略を正当化

する傾向をあらわに示している。桃太郎の鬼が島征伐が本格的にこ

のように悪用されたのは、明治二十三年十月に教育勅語が發布され

てからであり、それ以降児童読みものばかりでなく学校教育の教科

書にまで持ち込まれ、軍国主義教育の教訓話とされたのである。

いっぽう、文学における再編も激しかったが、桃太郎の鬼が島征

伐の理由を、たとえば「この頃鬼が島から鬼どもが海をわたつて来

て、物を取つたり、人を殺したりして、しやうがありませんで

した」とか、「もうそのじぶんには、日本の国ぢゅうで、桃太郎ほ

どつよいものはないやうになりました。桃太郎はどこかひろい外国

へ出かけて、うでいっぱい、力だめしをして見たくなりました」と

かいうように、教訓や教育性を淡化する傾向もあるが、なかでは、

とくに芥川龍之介は例の小説『桃太郎』の中において、「彼はお爺

さんやお婆さんのやうに、山だの川だの畑だのへの仕事に出るのが

いやだつたせるである」と書き、従来の説とまったく逆の立場を取

っている。かれはさらに、桃太郎を侵略者に仕立てて、何も罪のな

い平和を愛する鬼に対して恐ろしい鬼の若者、鬼の子どもを無惨

に殺し、鬼の娘を絞め殺す前に必ずほしいままに暴行した―災難を

与えたと描いている。芥川の桃太郎は、その後、一番人の雉は鬼に

噛み殺され、鬼が島独立のために戦う鬼らに爆弾を仕込まれていた

―鬼の復讐によって、必ずしも幸福ではなかった。このように、

「悪」の象徴である鬼を征服するはずの桃太郎が、一転して征伐さ

れる鬼になってしまふが、これでは、桃太郎の鬼が島征伐の動機と

結果はまさに日本軍国主義による侵略戦争のそれであり、また同時

に軍国主義思潮による桃太郎の宿命でもある。

ところで、「桃太郎」の話が明治時代に入ってから皇国主義や軍

国主義イデオロギーに悪用されたのは桃太郎の不幸であるけれども、

もちろん桃太郎が悪いからではない。それより前の江戸期では、「桃太郎」にみられる鬼が島征伐の目的である「宝取り」は、鎌倉初期の軍記物語に出てくる『分捕り』思想である。『分捕り』は、敵の首を取る意が先行して、戦場において敵の武器や品物を奪い取る意味がある⁽⁴²⁾と考えている説があるが、これは桃太郎が軍国主義思想に悪用された社会的根源になるかもしれないけれども、桃太郎が鬼が島に赴いた説明にはならない。というのは、「宝取り」は鎌倉時代の社会的影響を受けて生まれた考えであるのは確かであるが、桃の信仰における本来の要素ではないからである。たまたま「桃太郎」の話の前半と後半とがべつべつの話であるように切り離されているのも、言ってしまうえば鬼を征伐する内容でなく、この「宝取り」という要素が取り入れられたからである。

桃太郎が桃によって誕生したのが重要であると同時に、鬼を征伐するのも欠かせない要素であると、わたしは桃の信仰から考えている。言い換えれば、後半の鬼征伐がなければ前半の桃太郎の誕生も意味がないのである。しかし、室町時代において、ある目的をもって後半の鬼が島征伐を作り上げるために前半の桃太郎の誕生を登場させたのか、あるいは逆に、桃の信仰から桃太郎の誕生がさき昔話として生み出されて、それから自然な成り行きとして鬼が島征伐が生まれてきたのかは、解答し難い難問である。しかし、これまですでに挙げた桃と鬼との関係に関する数々の文献や信仰の諸例から

見れば、後者のほうは「桃太郎」の話の納得できる姿であると思う。ただし、鬼が古今東西において人間を恐怖させ、害を加え、忌み嫌われる「悪」の根源的なものという観念で扱われてきたから、「退治されてしかるべきだとする考えは、『桃太郎斬』の成立した頃からあったにちがいない。征伐の理由をとりたてて語らなくても、『鬼』であるから当然退治されるのだということになったのだろう⁽⁴³⁾」はずである。これについて、白鳥庫吉は「追儼に於ても、夜見国の物語に於ても、鬼の住処は悪しき穢はしい処となつてゐるが、桃太郎の譚になると、それが金銀財宝に富んでゐる所謂宝の国となつてゐるのが、元来の根本と趣を異にしてゐる。想ふに、この物語を作つたのは、足利時代で、我が国民が自由に海外に飛び出して大陸及び南洋諸国を掠めた時であり、又国内の諸侯が盛に外国と貿易して、その貨財を輸入した歴史上の事実の反映に相違なからうけれども、今一つは、我が国民性が外国の文物を取り入れても、その見にくきもの、恐ろしきものを絶えず美化する傾向のあるものにも困つたことであらう⁽⁴⁴⁾」と述べて、海外進出の歴史的事情や国民性に結びつけている。

征伐の理由づけは確かに歴史的、社会的な背景を反映しているが、言い換えれば、鬼に対する桃の呪力が利用されたと言ってもよからう。桃の呪力は本来鬼に対して果たされるのであるが、「桃太郎」の話では、モノとしての鬼の征伐でなく、いきなり場所としての鬼

が島の征伐になる。これも確かに鬼が島を海外に想定して、海外進出を美化し、正当化する一因ではあるが、いっぽうでは、たとえば『日本書紀』の「此れ桃を用て、鬼^{あしきもの}をも避くる縁^{このもと}なり」にみえる「鬼」が「モノ」と読まれ、日本の鬼がもともとモノノケ（物の化・物の気・物怪）の物あるいは者であり、すべて認識し得る具体的な存在であったように思われる。その後、中国の鬼觀念が入ってから鬼の形相を牛と虎をとりあわせて想像したが、それにしても何か具体的な物に照らしてみないと実像がつかめなかったようであった。牛と虎の形相をしても、鬼はあくまでも鬼門にまつわる方位思想からきたものであるから、そこで「桃太郎」の話において、この方位思想を取り入れて、抽象的な鬼より鬼の住む方位をより具体的な場所に想定したのではないか。

これと関連のあるのは、鬼が島征伐に登場した桃太郎の三従者——犬・猿・雉である。これについて、ただ子どもの好きそうな動物を選んだのだとか、『西遊記』の孫悟空・猪八戒・沙悟浄の三人から脱化してきたものとか、あるいは犬・猿・雉が仁・智・勇という三徳の擬人だとか、さまざまな説はあるが、なかでも、馬琴が『燕石雜志』で「鬼島は鬼門を表せり。之れに逆するに、西の方申・西・犬（さる・とり・いぬ）をもつてす。これを四時に配するに、西は秋にして金^{きん}氣^き殺伐^{さつぱつ}を主ればなり」と方位説によって考えている。なるほどと思うが、鬼門が十二支のうち丑^{うし}と寅^{とら}のあいだ、八卦でい

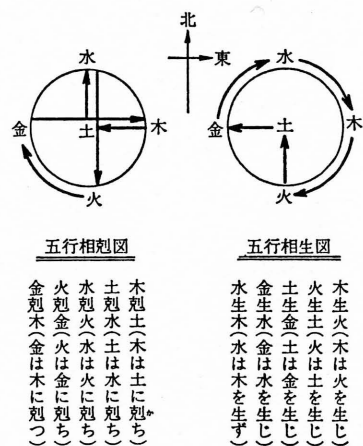


図10 五行の相生と相剋

えば艮の方角であるのに、その敵対する坤^{ひつじさる}の方角である西南ではなく西に属する動物を選んだのは、多少不自然なところがある。これについ

て、滑川道夫は馬琴の説を受け取り、「『鬼門』は、鬼が出入りするといつて忌みきらう方角で、東北（うしとら）の方角である。これは『陰』であつて『陽』にあたるのが南西（ひつじさる）の方角である。うしとらに住む鬼を退治するには、対極の『陽』に位置するものでなければならぬ。そこには、ひつじ・さる・とり・いぬが並んでいる。羊は弱者であるから除かれて、さる・とり・いぬが選ばれる。鳥のなかで雉子がはいったのは、よく闘う鳥とされており、中国では『土』の表象とされていたというし、また、日本特産の国鳥といわれていたからだろう。これで偶然に三匹が登場したのではないことがわかる⁽⁴⁶⁾」と説明しているが、羊が弱いから除外されただけでは納得しにくいし、まして未^{ひつじ}の除外された坤はすでに陰の東北の対極に位置する陽の西南とはならないからである。そこで、吉野裕子は五行思想によって、まず西王母の桃から「桃は金果、金氣の

果実で、西方の象徴である。金気は木火土金水の五気の中でもっとも強く堅固である」と述べ、つづいて犬・猿・雉については、「申・酉・戌の三支は、金気の方局を形成し、無類に強い金気となる。桃太郎は戦場に赴く途中、自分と同気の新気のものに出会い、それらをすべて家来として揃えることができたわけで、たいへん強い大将となった⁽⁴⁷⁾」と解釈したが、筋の通った説であると思う。(図10)

要するに、桃太郎の鬼が島征伐の話根は、観念上では異常誕生の桃の子が、親ゆずりの異常な力をもってした鬼門攻めであり、中国の度朔山伝説や陰陽五行思想から糸を引いた黄泉国の神話をふんで創られた、桃の呪力を發揮させた英雄伝説である。ただし、中国の民間伝説に伝えられる神荼と鬱壘の兄弟がもともと桃であった門神であるが、さらに人間に具象化されて鬼を征伐したのとは逆に、日本の場合は桃と関係のない伝説上の人物を桃に照らしあてて鬼が島を征伐させた。言ってしまうと、為朝や金平が桃太郎に擬されたのは、桃の呪力を活用させて「桃太郎」の話を展開させたにほかならない。

桃太郎の里帰り

結論的に言えば、鬼が島は鬼門であるが、しかし伝説は伝説であるゆえにさまざまな架空を造りだす。「桃太郎」にまつわる伝説の

多くも、ここが鬼が島であったという場所を生みだしている。「童話様式で考えると鬼が島の正体はあくまで丑寅の方に当たる赤鬼、白鬼の棲みそうな鬼門の島々である⁽⁴⁸⁾」が、実際は島だけでなく鬼が島と呼ばれる洞窟なども全国的に散在し、とくに桃太郎神社のある所の近くには、当然のように鬼が島が擬されている。なかでもっとも知名度の高いのは、高松市の沖合にある雌雄島の一つ女木島であるという⁽⁴⁹⁾。馬琴の『燕石雜志』で「鬼島は南島の総名なり」と言い、また「桃太郎が鬼島へ至て宝貨を得たりしよしは、為朝の事を擬していふなり。……これを八丈島のわき島とす云々」と述べて、鬼が島はとくに南島のうちの八丈島を指すものであるという。

この八丈島のわき島というのは、すでに述べたように、為朝が流されてから見つかった島であるが、この経緯はこうも伝えられている。

源為朝は、八丈島に流人の生涯を送る事の十年目、偶南の方から鷺^{きき}(?)の飛来して来たのを見て、南の方に猶島があると思つた。で、探検して見ると、海上海に航すること二昼夜にして一島に至つた。これが今の青ヶ島で、その頃の又鬼ヶ島であつたといふ。為朝は、土民を従へてこれに渡つて、蓬島と名づけたといふことである⁽⁵⁰⁾。

これによると、鬼が島は名が蓬島へ転換したきっかけはわかるが、なぜ蓬島という名を選んだのかわからない。これについて、八丈島に関する伝説をもう一つ見よう。

孝靈天皇⁽⁵¹⁾の七十二年に、秦の徐福^{じょふく}は、始皇帝の命によって、童^{わらわ}の男女千人を引き連れて、蓬萊神仙不死の薬を求むべく、八丈島に渡って来た。暫く此の島に住んでいたが、その後、徐福は、他に靈薬を求むると言って、島を出たきり帰って来ない。後に残った千人の童の男女は、徐福帰らざれば帰らないので、その儘この島に残り、千人の男女は、近島に配されて、島々に住着くことになった。⁽⁵²⁾

徐福とは、徐市ともいって、秦代の方士であるが、東海に蓬萊・方丈・瀛州という三神山があり、仙人がそこに住んでいると秦の始皇帝に進言し、受けとめられて、童男・童女数千人をつれて、仙人や不死の薬を求める船出をしたとされる。彼は海神と戦い、また海上に広々とした土地を発見しその地の王になったともいわれるが、日本では、徐福が八丈島以外に、熊野に来たとか種子島に来たとかという説が多くある。徐福が実際に日本に来たかどうかは問題外にしても、中国の神仙思想で説かれる蓬萊山や徐福の仙薬求めは伝説として日本に受けとめられているといえる。蓬萊山が三神山のなか

でもとくに代表的な山であり、また別名に蓬島とも呼ばれる。こう見てみると、蓬島と名づけられ、また徐福が来た所であると伝えられる八丈島（一帯）は、まさに仙島のイメージが映ってくるのである。

この島に住む人は伝統的に鬼と思われ、『古今著聞集』などにみえる伝説によれば、「鬼の如き人、身長八九尺、髪は夜叉の如く、色赤く、目丸く猿の如く、裸体で、編蒲を身に纏ひ、文身があつて、力が強かつた」というが、もしかすると、これらの「鬼」は、為朝によって統合される前の、徐福が置いていった後代かもしれない。この鬼が島の風景や鬼たちの生活ぶりについて、芥川龍之介の『桃太郎』ではこう描かれている。

鬼が島は絶海の孤島だつた。が、世間の思つてゐるやうに岩山ばかりだつた訳ではない。実は椰子の簞えたり、極楽鳥の囀つたりする、美しい天然の楽土だつた。かういふ楽土に生を享けた鬼は勿論平和を愛してゐた。いや、鬼といふのは元来我々人間よりも享樂的に出来上つた種族らしい。……

鬼は熱帶的風景の中に琴を弾いたり踊りを踊つたり、古代の詩人の詩を歌つたり、頗る安穩に暮らしてゐた。その又鬼の妻や娘も機を織つたり、酒を醸したり、蘭の花束を拵へたり、我々人間の妻や娘と少しも変らずに暮らしてゐた。殊にもう髪

の白い、牙の脱けた鬼の母はいつも孫の守りをしながら、我々人間の恐ろしさを話して聞かせなどしてゐたものである――。

このように、芥川龍之介の描いた鬼が島はまさしく八丈島のような閉ざされた南方の別世界であり、鬼たちの生活ぶりは人間以上に平和を愛するということであれば、まさしく仙人のそれと違わないのである。こういうふうに描かれたのは、前半の桃太郎誕生にみられる仙桃思想と相まって、自然に引き出された仙境思想であり、桃の信仰としては当たり前の帰結である。この仙境はすなわち蓬萊山や蓬萊島のことであり、「中世の人々の空想裡に描かれてゐる鬼が島の内容は觀念上蓬萊島との混錯があつて、いわゆる桃太郎の鬼が島征伐が生み出されたのであらう。桃太郎の鬼が島征伐の發生は、史実として「外洋未知の国土や珍奇の蛮島への漂着者の土産談乃至その伝聞等が、誇張の中に新しい魅力を付加することにあづかつたものが少なくないであらうことも容易に推測されるところである」⁽⁵⁴⁾が、いっぽうでは、桃太郎は川上から流れてきた仙果―桃によって生まれた流れ神であり、これも柳田国男がたびたび指摘した「小童子」的神童の一人であつて、異常な成長ぶりをしめすと同時に、何か靈妙なしかたで富をもたらすのも自然な成り行きである。桃太郎の場合、富をもたらす方法はすなわち海を渡って、鬼が島から宝物を持ち帰ることであるが、鬼が島に蓬萊島という想念が働いたもの

であるならば、仙桃を流してきた川上も言うまでもなく蓬萊島と同じような仙境である。そうすると、桃太郎の鬼が島征伐は、觀念上においても発話上においても、「小童子」的神童が「最終的に殺されるか、または人間界より追われ、再び靈界に去って行く」⁽⁵⁵⁾ように、形式こそ違ふけれども、桃太郎の仙境すなわち靈界への里帰りとなるわけである。

さらに、吉野裕子が『陰陽五行と日本の民俗』において、「陰陽五行からいえば、西の方位は、金銀財宝、衣食住など、物質の豊かさを象徴する方位であつて、西には財宝が在り、また集まる方位であるから、西を象徴する桃太郎自身の中に既に財宝はあるわけである」⁽⁵⁶⁾と指摘したが、もし桃太郎自身の中に財宝があるのならば、かれの母として川から流れてきた桃は、そのまま財宝のある仙境の「島」にもなれる。もつとも別節を設けて詳論するつもりだが、蓬萊山の代表する東海の三神山はもともと五つだったブカブカ浮かぶ浮島であり、その二つは北の方に行つて消えてしまった。鬼が島は浮島ではないけれども、三神山のおもかげをひきずつていとすれば、川を流れてきた桃の実も三神山の移動による欠を補うことができる。

もつとも、新渡戸稲造は「桃太郎」の話を経史的に分析して、「モウ一つ歴史的想像を出せば、或いは人種の移動を云ふたものではないかとも思はれる。例へば老爺老嫗といふのは、古来日本に居

つた民族を云ふので、アイヌなり、コロボックルなりで、彼の川から流れて来た桃といふは、海を渡つて来た一種の民族に譬へたものではないか。……桃太郎昔噺の、河へ流れて来た桃の実とは、異人種（大勢であつた故に百々と云ひしか）が日本に渡来せるに寓せるものか⁽⁵⁷⁾という斬新な仮説を提出している。このように移動してきた民族は普通は帰化人というが、すでに述べたように、折口信夫も日本における桃の信仰ないし「桃太郎」の話の発生を集团的に帰化してきた人々のあいだに行われた風俗・信仰に求めているのである。この意味で、「桃太郎」の話は決して一民族だけの伝承によって発生したものではなく、桃太郎の鬼が島征伐のくだりにも、多民族の信念・信仰・憧憬がこめられて多元的に成立したものであろう。

注

- (1) 王秀文「桃の民俗誌―そのシンボリズム（その一）」（国際日本文化研究センター紀要『日本研究』第17集、平成10年2月）。
- (2) 白鳥庫吉『白鳥庫吉全集 第一巻』（岩波書店、一九六九年）所収「神代史の新研究」三八六―七頁。
- (3) 青木和夫他校注『古事記』（『日本思想大系1』、岩波書店、一九八二年）二八頁、注一六。
- (4) 本居宣長「古事記伝十七附卷 三大考」（筑摩書房、『本居宣長全集 第十巻』、一九七六年所収）三〇五頁。

- (5) 本居宣長「古事記伝五之巻 神代四之巻」（筑摩書房、『本居宣長全集 第九巻』、一九七六年所収）二四七―八頁。

- (6) 同右、二四六頁。

- (7) 白鳥庫吉前掲論文「神代史の新研究」三九五―六頁

- (8) 福永光司「鬼道と神道―中国古代の宗教思想と日本古代」（大修館書店、『中日文化交流史叢書』4 宗教、一九九六年）所収、三四―七頁。

- (9) 塙保己一『続群書類従・第三十二輯上 雑部』（続群書類従完成会、一九八四年）九六頁。

- (10) 羿とは、中国古代伝説の中の人物で、弓矢の達人と伝えられる。一説に、堯のとき、十個の太陽が並んで出、作物を焦がし、草木を殺して、民には食物がないし、そして、怪獣も猖獗して民に害を与える。そこで、羿は堯の命で、太陽を九つ射落とし、怪獣を退治して、万民を喜ばせた（『淮南子』「本経訓」）。この英雄の羿に対して、羿という者は、夏の王に取って代わって政治を行ったが、自分の弓に巧みなのを恃みとして善政に努めず、ひたすら狩猟の楽しみに耽っていた。後に自分が用いた家臣の寒浞によって殺された（『左氏春秋』「襄公」四年）というように、羿は、無敵の英雄と罪深い罪人との相反する性格をもった人物である。森三樹三郎『中国古代神話』（清水弘文堂書房、一九六九年）、胡念貽「関于後羿の伝説」（馬昌義『中国神話学文論選萃』下所収、中国広播電視出版社、一九九二年）参照。

- (11) 「莢帝」の「莢」とは、後出の「萑」や「菰」とともに葦の別名であるが、葦は邪気または不祥を払うものとして、よく葦の箒や葦

の素などの形式で中国の古代神話や伝説に現れてくる。なぜ葦がこのような呪力をもっているかについては、まず『風俗通』に次のような説明が見られる。

葦あしの菱なま。伝に曰く、葦あし葦聚まるありと。呂氏春秋に、湯始めて伊尹を得て、之を廟に祓ひ、薰ずるに荊葦を以てすと。周礼に、卿大夫の子、名づけて門子といふと。論語に、誰か能く出づるに戸に由らざると。故に葦を用ひるは、子孫蕃殖して其の類を失はざること葦葦の如きものあらんことを欲するなり。菱とは交易なり、陰陽代るがはる興るなり。

というように、葦は叢生するものであるから多子の吉祥とされ、さらに転じて邪悪を祓うという呪物となったのである。また一説に、葦は違という字と音通であり、違の字は「去」「僻」「奔亡」などの意味をもっているから、桃と同様に鬼を追ひ払うところから、呪物として用いられるに至ったのであるという。森三樹三郎『中国古代神話』（清水弘文堂書房、一九六九年）二七一―二頁、橋本循「桃の伝説について」（支那学社『支那学』第一卷第十一号、大正十年）参照。

(12) 袁珂（伊藤敬一他訳）『中国古代神話 1』（みすず書房、一九七四年）一四六頁。

(13) 郭沫若「出土文物二三事」（文物編輯委員会『文物』一九七二年三）、「桃都、女姫、加陵」（文物編輯委員会『文物』一九七三年一）。

(14) 森三樹三郎前掲書『中国古代神話』、二八二頁。

(15) 鍾馗は鬼払いの名人として中国で古くから伝えられている。彼についての伝説もさまざまであるが、何といっても鬼除けや魔除けの門神として広く知られている。鍾馗の伝説は宋の『夢溪筆談』にみえるのが最初とされており、鍾馗の像を門戸に貼りつける伝統が唐の玄宗の時代に興ったとしている。通俗小説の世界では、明代の『鍾馗全伝』と清代の『斬鬼伝』『平鬼伝』という三部の小説を中心に展開される。胡万川『鍾馗神話と小説の研究』（文史哲出版社、一九八三年）、煙霞散人・雲中道人『鍾馗伝―斬鬼伝・平鬼伝』（長江文芸出版社、一九八〇年）などを参照。なお、鍾馗信仰は日本にも伝わり、端午の節句の幟に描いたり魔除けの人形にしたりする風習が今日でもみられるほか、江戸時代以降は、源為朝・桃太郎・金時などの武者人形や大津絵とともに、疱瘡神としての鍾馗も描かれることがあったという。ハルトムート・オ・ローテルムンド『疱瘡神―江戸時代の病いをめぐる民間信仰の研究』（岩波書店、一九九五年）を参照。

(16) 秋田成明「度朔山伝説考―桃の俗信」（支那学社『支那学』十一―三、一九四四年）四四―五頁。

(17) 森三樹三郎前掲書『中国古代神話』、二八二―四頁。

(18) 上原淳道「神荼・鬱壘について」（日本道教学会『東方宗教』創刊号）、また上原淳道「ふたたび神荼・鬱壘について」（日本甲骨学会『甲骨学』六号）参照。

(19) 水上静夫『甲骨金文辞典・下巻』（雄山閣出版、一九九五年）一一三〇―一頁「蔡」。

- (20) 東亜考古学会『営城子』〈東方考古学叢刊 第四冊〉(似玉堂、一九三四年) 参照。
- (21) 劉曉路『門神人物的伝説』(花山文芸出版社、一九九五年) 三―四頁
- (22) 同右、七―九頁。
- (23) 迷信調査協議会編『迷信の実態―日本の俗信1』(技報堂、一九四九年) 三〇二頁。
- (24) 同右、二九―四〇頁。
- (25) 同右、三〇二頁。
- (26) 詳細は、拙論「端午の節句における民俗と信仰について―中日文化交流の一断面」(『饗餐』第三号、北海道大学中国人文学会、一九九五年九月) を参照。
- (27) 高木敏雄「英雄伝説桃太郎新論」(高木敏雄著・大林太良編『増訂 日本神話伝説の研究2』〈東洋文庫253〉平凡社、一九八七年、所収) 二〇一頁。
- (28) 滑川道夫『桃太郎像の変容』(東京書籍株式会社、一九八一年) 五〇頁。
- (29) 高木敏雄前掲論文「英雄伝説桃太郎新論」、一八五頁。
- (30) 夷福山人作・歌川広重画「桃太郎宝蔵入」(赤本『昔はなし』、国会図書館蔵、一八〇四年、所収)。
- (31) 高麗井市二三作・歌川国満画『赤本桃太郎』(国会図書館蔵、一八二二年)。
- (32) 松居直文、赤羽末吉絵『ももたろう』(福音館書店、一九六五年)。
- (33) 君島久子文、武井武雄絵『ももたろう』(フレール館、一九七六年)。
- (34) 上海古籍出版社編『花鳥世界―中国花鳥虫魚故事大観』(上海古籍出版社、一九九三年) 二五一―二頁再引。
- (35) 藤沢衛彦「図説 日本民俗学全集 第二巻 伝承説話編」(あかね書房、一九六〇年) 二六六頁。
- (36) 近藤瓶城編集『続史籍集覧』第四冊(二八九七年初版、臨川書店、一九八四年復刻版発行) 五二六頁。
- (37) 白鳥庫吉前掲論文「神代史の新研究」三九九頁。
- (38) 連山人(巖谷小波) 編・富岡永洗画『桃太郎』(『日本昔噺』第一書編) (博文館、一八九四年)。
- (39) 滑川道夫前掲書『桃太郎像の変容』、六二頁。
- (40) 松村武雄「桃太郎」(松村武雄・小山内薫監修『日本童話集 上』〈世界童話大系刊行会『世界童話大系』第十六巻、近代社、一九二四年、所収)。
- (41) 楠山正雄『日本童話宝玉集 下』(富山房、一九二二年) 所収「桃太郎」。
- (42) 滑川道夫前掲書『桃太郎像の変容』、五四四頁。
- (43) 滑川道夫前掲書『桃太郎像の変容』、四三頁。
- (44) 白鳥庫吉前掲論文「神代史の新研究」三九九―四〇〇頁。
- (45) 志田義秀『日本の伝説と童話』(大東名著選十六) (大東出版社、一九四一年) 三〇八頁。
- (46) 滑川道夫前掲書『桃太郎像の変容』、四一頁。
- (47) 吉野裕子『陰陽五行と日本の民俗』(人文書院、一九八八年) 二

二五―六頁。

(48) 小久保桃江『福祉の原点と桃太郎の研究』（講談社出版、一九七七年）一九九頁。

(49) 同右、四六頁。

(50) 藤沢衛彦『日本伝説叢書 伊豆の巻』（日本伝説叢書刊行会、一九四四年）四三五頁。

(51) 記紀で第七代天皇。名は大日本根子彦太瓊尊。おほやまとねこひみこのみこと孝安天皇の皇子。

(52) 藤沢衛彦前掲書『日本伝説叢書 伊豆の巻』、四〇七頁。

(53) 島津久基『日本国民童話一二講』（山一書房、一九〇七年）五一頁。

(54) 同右、五二頁。

(55) 吉田敦彦『小さ子とハイヌウェレ―比較神話学の試み 2』（みすず書房、一九七六年）八頁。

(56) 吉野裕子前掲書『陰陽五行と日本の民俗』二二七頁。

(57) 新渡戸稲造『随想録』（丁未出版社、一九〇七年）所収「桃太郎の昔噺」一九〇―二頁。